

colecția de studii și eseuri - filosofie

22

dorin ștefănescu

metafizică și credință

424773
H/2595

DORIN ȘTEFĂNESCU

RATIO THEOLOGICA

METAFIZICĂ ȘI CREDINȚĂ



395665

B.C.U. IASI

paideia

2005 JUN 25

RATIO THEOLOGICA

Între criza metafizică a modernității și exercițiul creștin al rațiunii – schițe fenomenologice -

Premisa de la care am pornit în redactarea acestor „schițe” este aceea conform căreia demersul teologic contemporan nu poate ignora achizițiile ultimei fenomenologii, după cum nici aceasta din urmă nu se poate dezinteresa de fenomenul poate cel mai paradoxal și profund uman: sacrul. Nu este vorba doar de a reînvia spinoasa problemă care a frământat prima jumătate a secolului trecut, și anume posibilitatea fundamentării unei filosofii creștine, – ci mai ales de a vedea în creștinism *o fenomenologie mărturisitoare*, iar în filosofie *o înțelepciune credincioasă*. Încercările de față au în vedere mesajul creștin – în radicalitatea sa *actuală* – ca fenomen al prezenței Vieții în tot ceea ce este viu și prezent în chemarea Cuvântului său.

1. Liberul arbitru și spiritul liber (problema „tertului teologic”)

Una din idiosincraziile filosofiei este de „a confunda lucrurile ultime cu cele dintâi (...). Lucrurile cele mai de la urmă, mai subțiate, mai vide sunt așezate la început, drept cauză în sine, drept *ens realissimum*”, pe când „transformarea, schimbarea, devenirea în general este luată drept dovadă a aparenței, drept semn că aici trebuie să existe ceva ce ne induce în eroare”, afirmă Nietzsche (1), precizând în același timp că, de fapt, „Ființa este o ficțiune goală. Lumea «aparentă» e unica: lumea «adevărată» nu-i decât un adaos mincinos”. (2)

Ceea ce pune de la bun început într-o lumină crudă problema ființei și a absolutului, a devenirii și a aparenței. În viziunea lui Nietzsche, devenirea nu poate fi absolută, ci doar „inocentă”, pentru că orice absolut implică nu numai o ridicare a vinei la exigența responsabilității, ci și imputarea unei cauze care poate fi absolvită. Dacă a cauza înseamnă a acuza, morala absolutizează cauzele răului acuzând din răzbunare – cu alte cuvinte: din slăbiciune –, acutizând astfel criza absolvirii. Cel absolvit este de fapt cel pus în criză, cel responsabilizat de un absolut acuzator. Responsabilizare trădătoare și vicioasă, căci cel învinovătit nu răspunde decât prin ceea ce îl absolvă acuzându-l. Deoarece însă nu există un absolut, nu există nici absolvire; nimeni nu mai judecă și nimeni nu mai este judecat; nimic nu mai vine să oprească devenirea pentru a o trage la răspundere. Ceea ce înseamnă: să o adune într-o cauză, să o azvârle spre un scop, să o *supună* unei voințe absolute. Responsabilitatea e singură răspunzătoare, în singurătatea individuală, de a da seamă de propria-i survenire. Devenirea își recâștigă nevinovăția nu prin absolvirea absolută, ci prin aducerea la *limită* a tot ceea ce semnifică în și ca diferență.

Eroarea Ființei este o eroare rațională, căci Ființa nu e decât un concept bolnav, reducerea la absurd a unei infirmități. În acest sens, a fi rațional până la absurd (sau „a fi absurd de rațional”) înseamnă a credita o mărturie suferindă și, ca atare, alterată, fisurată. „Ființa e pretutindeni introdusă mental, *strecurată* drept cauză; din conceperea «eului» rezultă abia, în mod deductiv, noțiunea de «ființă»”. (3) Virtutea „salvatoare” a rațiunii alină suferința nu numai printr-o eroare de judecată, ci și printr-o proastă așezare a existentului în existență. Dacă putem vorbi aici de o eroare logică – pentru că ea impune o certitudine subiectivă ca *proiecție* a subiectului în substanța lucrurilor –, cu atât mai mult este vorba de o eroare onto-logică, „eroarea despre ființă”, despre ceea-ce-este ca ex-istare ex-pusă ex-istenței. Căci ceea ce ex-istă (ca ex-istare sau ca fiind-al-devenirii-de-sine) nu este ca voință a Ființei, cu alte cuvinte: ca lucru conceput și acționat de un agent causal creator. Ar însemna să presupunem,

În fiecare existent, pre-figurarea unei exteriorități, semnul supraviețuit al unei manifestări. Or, boala de care vorbește Nietzsche – boală socratică, deci daimonică – este aceea a ființării ce suferă în Ființă. Și cum poate ea suferi dacă nu în devenirea saturată de manifestare, în cuprinsul derizoriu al unei existențe cauzate? Eroarea rațională a Ființei este eroarea *despre* Ființă, durerea apariției unui cuprins ce își concepe un cuprinzător aparent. Eroare ce aparține eului-substanță, subiectului fictiv din care, și cu ajutorul căruia, se deduce conceptul de Ființă. „Însănătoșirea“ nu poate privi ca atare decât o de-zicere de eroarea rațională – și lingvistică – a postulării Ființei. Boala nu aparține devenirii, ci necesității de a lega devenirea de o cauză răscumpărătoare. A fi sănătos înseamnă a fi senin, dar în același timp mereu ex-pus. „Seninătatea noastră“ (4) este dezlegarea de voința conceperii Ființei ca astru eliberator, dezastrul oricărui apus de soare. Paradoxal, înseninarea presupune îndoiala *față de* lumină, bănuiala că ceea ce se arată ca lumină necunoscută și inaccesibilă nu poate lumina. Înseninarea este tocmai expunerea la întunericul ce ne învăluie și care urmează stingerii luminii, refuzul falsului adevăr și abandonul în brațele teribilei „logici a spaimei“. Însă ceea ce se eclipsează este dispariție și apariție totodată, învăluire și dezvăluire; doar ceea ce se destramă și moare dă naștere noului eveniment; doar apusul vechii lumini *crează* situația ivirii unui nou răsărit. Dar nu, din nou, drept cauză a manifestării, ci ca demascare eliberatoare, ca pur spectacol al neîncrederii în ceea ce se dă drept chip al Ființei, al înstrăinării de „un alt fel de realitate“. Ființarea nu mai e ca pură donație a Ființei, ca dăruire de sine într-o altceva, mai adevărat decât sine, și ca atare nu se mai predă unei rațiuni sterile călăuzitoare, dar ea *dă* ființă propriei sale putințe de a fi, luând ființă în chiar măsura în care se dezleagă de Ființă.

Prin faptul că ex-istarea se ex-pune înțelegem că ea iese în propria deschidere de sine, apare ca Deschis al semnificării în și ca diferență. Ceea ce semnifică acum nu mai e purul subiect al cărui semn metafizic a amurgit, ci interpretarea devenirii înseși, sensul ce se rostește în evenimentul apariției sale ca prezență de sine la sine.

Dacă vorbim de diferență, aceasta tocmai în *sensul* dezlegării de indiferența absolută, al celui „a voi să ne deosebim“ în care transpare un act interpretativ singular („ceea ce este unic“). Iar la întrebarea: cine interpretează ? putem răspunde: spiritul liber care se joacă sau dansează cu valorile. (5) Este spiritul independent care pătrunde în labirintul conștiinței pentru cunoaștere, spiritul viu care își dobândește și își sacrifică neîncetat viața.

Sigur că, de-acum înainte, punând în criză cauzalitatea imaginară și explicativă, cât și pretinsul adevăr al unității și identității, conștiința tulburată *trebuie* să își pună *problema libertății*. Nu se poate pune însă pe sine însăși ca libertate atâta timp cât nu se eliberează de o altă eroare, noțiunea de „liber arbitru“. De ce aceasta este „tertipul teologic cel mai dubios din câte există ?“ (6) Pentru că ea trezește în om o responsabilitate străină și, implicit, o dependență față de valori. Trebuie subliniat cuvântul *dependență*, căci nu este vorba de o simplă negare a valorii în sine (în sensul de valoare reală a ceea ce semnifică în și pentru om), ci de faptul că o falsă valoare, întrucât e impusă, impune la rândul ei debile servituți sau chiar „plăcute“ dar vinovate virtuți. Ce înseamnă a fi responsabil ? A atârna de o supremă instanță justițiară, cu funcție reglatoare, a cărei superioritate mereu întrebătoare nu se mulțumește cu nici un răspuns ? Căci ceea ce e în măsură să dea un răspuns îl face răspunzător pe cel care întreabă. Or a face răspunzător înseamnă a sădi în răspuns sămânța unei alegeri. Ceea ce încolțește ca răspundere este decizia mlădiată pe firul voinței. Ce caută această voință a cărei ineitate ne predispune la hotărâre ? Un răspuns al libertății de acțiune care, după Nietzsche, răspunde „dorinței de a pedepsi și judeca“. Este omul liber să dea acest răspuns ?

Ar fi oare cazul să alegem aici între *De libero arbitrio* și *De servo arbitrio* ? Se pare însă că, cel puțin într-un aspect al problemei, Erasm și Luther au fost de acord. „Ader la părerea acelor care atribuie *câte ceva* (s.n.) liberului arbitru, lăsând o mare parte harului divin“, spune cel dintâi, pe când, în *Confesiunea de la Augsburg* (redactată de Melancton, dar exprimând întreaga gândire teologică

a lui Luther), aflăm că „omul posedă, într-o anumită măsură (s.n.), un liber arbitru (...) pentru a face o alegere printre lucrurile pe care rațiunea le percepe. Dar, fără har, fără sprijinul eficace al Sfântului Duh, omul este incapabil să se facă plăcut lui Dumnezeu“. (7) Acest „câte ceva“ sau „într-o anumită măsură“ vorbește de la sine despre dependența liberului arbitru față de har a cărui hegemonie este incontestabilă. Este chiar dependența de care se leapădă Nietzsche. Ar trebui să ne întoarcem însă și mai în urmă, la doctrina augustiniană conform căreia „originea răului se trage din libera voință a omului“, (8) sau: „în voință este pus ce alege fiecare să urmeze și să îmbrățișeze“. (9) Or în voință este pusă puterea de a hotărî cu dreptate, vrednicia acestei împuterniciri manifestându-se tocmai în faptul de a voi. „De aceea nu este nimic atât de mult în puterea noastră decât voința însăși“, (10) dar în voința însăși este pusă puterea harului, „o cauză a voinței înainte de voință (...). Așadar, voința este prima cauză a păcătuirii“, (11) păcatul fiind opera liberului arbitru și nu cauză divină. Voința păcătoasă nu poate fi însă eliberată din sclavie decât prin har, ceea ce înseamnă că de la Dumnezeu este buna folosire a liberei voințe, acea bună-voie a virtuții care se află printre bunurile mari, pe când în bunurile de mijloc se află liberul arbitru al voinței prin care urcăm spre virtute sau ne păstrăm în păcat. De aceea, dependența de har reușește „să întoarcă voința noastră de la lunecarea lucrurilor trecătoare la bucurarea de binele veșnic“ (12); dar tot de aceea nesocotirea harului lucrător în liberul arbitru al voinței antrenează pedeapsa dreaptă ce vine din osânda de sine a omului.

Iată convocate aici câteva elemente care îl determină pe Nietzsche să vorbească de un „tertip teologic“: cauzalitatea, dependența, pedeapsa și, nu în ultimul rând, Acela de la care vin toate aceste „bunuri“, adică Dumnezeu. Chiar dacă Nietzsche este, în principiu, de acord cu afirmarea lăuntrică a voinței („Căci a voi se află în mine“, spune Sf. Pavel, *Rom.* 7, 18), el contestă tocmai urmarea acestei afirmații: „dar a face binele nu aflu“. Și nu îl aflu pentru că..., și dacă îl aflu este pentru a...; voința lucrează aproape

prin delegație, liberă doar de a alege eliberarea conform harului. Ceea ce ea află în sine sunt două legi care o judecă: „legea păcatului” și „legea lui Dumnezeu” (Rom. 7, 21-22). De aceea spuneam că a face răspunzător înseamnă a sădi în răspuns sămânța unei alegeri; a fi responsabil nu reprezintă deci, pentru Nietzsche, a alege în cunoștință de cauză și de scop, *în virtutea virtuții, conform* instinctului dorinței de a pedepsi și judeca, întrucât a alege un răspuns este *deja* o învinovățire, acceptarea unei libertăți arbitrare și arbitrate. Arbitrară *pentru că* arbitrată de mila absolută, lăsată în voia milei absolutului, suspendată de o imperioasă dorință de certitudine. Puterea de care vorbeam nu e decât împuternicire a voinței, forță sprijinită și, în ultimă instanță, instinct al slăbiciunii refulate, convertite în „nevoia de credință”, în nevoia încredințării. „Voința, ca efect al poruncii, este însemnul hotărâtor al suveranității și forței”, (13) cu alte cuvinte *semn* a ceva ce o transcende și îi poruncește, hotărând-o să acționeze. Dar voința ascultătoare, supusă acestui imperativ disperat (acelui „trebuie” care o obligă să dea seamă), este voința îmbolnăvită, voința slabă ce caută porunca, încrezându-se în *chemarea* de a o împlini. Astfel că voința chemată este voința ce își trezește propria chemare la poruncă. Este chiar felul ei de a semnifica ceva, un alt-ceva care să-i supra-semnifice suferința.

Această voință însă nu există decât ca *explicație* și justificare a existenței; dorind să dezvinovățească ceea ce există, ea se face vinovată nu atât de părăsirea vieții, cât mai ales de flagelarea ei. Iar „voința care se întoarce împotriva vieții” (14) este tocmai liberul arbitru care trădează ființarea, încremenind-o în limita Ființei. E un alt fel de a spune că o responsabilizează, o face răspunzătoare, o *somează* la libertate pentru a o putea judeca. Ce judecă el, judecat fiind la rândul său prin chiar porunca judecății? Însăși *dorința* de învinovățire a vieții, culpa devenirii care *nu vrea* să fie liberă și nu *trebuie* să fie decât pentru a răspunde de starea ei vinovată: „Devenirea a fost despuiată de nevinovăție din momentul în care o existență «așa și pe dincolo» oarecare e redusă la voință, la intenții, la acte de responsabilitate: teoria voinței a fost născocită în mod

esențial în scopul pedepsei, adică al dorinței de a învinovăți (...). Oamenii erau concepuți ca fiind «liberi» pentru a putea fi judecați, pedepsiți – pentru a putea să se facă vinovați“. (15) Morala vinei este o morală a spaimei și de aceea a răzbunării; teama de spirit otrăvește spiritul, îl îmblânzește și îl aplatizează, cufundându-l în acel „plebeism“ de care Nietzsche acuză Reforma lui Luther. Dar, în același timp, îl neliniștește, stârnindu-i întrebări, dintre care cea mai gravă este aceea privitoare la dreptul său la libertate. Atunci când întrebarea aceasta se rostește cu destulă putere pentru a copleși răspunsurile moralei, spiritul își întrezărește adevărata libertate: „o libertate a voinței în care spiritul ar părăsi orice credință, orice dorință de certitudine (...). Un asemenea spirit ar fi *spiritul liber prin excelență*“. (16) Este, de data aceasta, răzbunarea împotriva celui răzbunător, voința reaflându-și nevinovăția, laolaltă cu devenirea revenită în matca vieții. Abia acum aparența nu se mai opune Ființei, căci ea nu mai e manifestarea unei esențe ca limită a existenței. „Aparența este pentru mine acțiunea și viața însăși“, spune Nietzsche, adică apariție a ceea ce ad-vine, a ceea ce vine în/la existare fără să tindă la prezența purului viu. „Aici este doar aparență, luminiță rătăcitoare, dans al fantomelor“, (17) vis fără cauză, existență fără explicație, devenire fără de vină. Nu este realitatea aparentă (căci „o dată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă“; aparența care subzistă în lipsa esenței este o apariție; în absența esenței, ceea-ce-este este prezență) – , ci realitatea pe care absența esenței o întemeiază, realitate însă în sine neîntemeiată într-o cauză exterioară. O altă realitate, cea a temeiului transcendent, „e absolut nedemonstrabilă“, (18) căci e pusă în absolutul imposibilității ca într-un „în afară“ abstract și, ca atare, abstras din ființare. Orice postulare a unei alte lumi (ca Ființă-esență) implică suspectarea vieții, atârănarea ei de ceea ce ea nu este. Or ea este miraj al devenirii celor ce există, dans al ființării descătuseate de afirmarea autoritară a Ființei: „Realitatea ne prezintă o încântătoare bogăție de tipuri, abundența risipitoare a unor jocuri și alternanțe de forme“. (19) Nu belșugul unității dogmatice, nici identitatea de sine a subiectului ce

caută certificarea adevărului și responsabilitatea vinovată a devenirii, ci abundența risipitoare a diversității, jocul diferenței în care ex-istarea se ex-pune, deschizându-se în apariție a semnificării, în prezența liberă a vieții.

Acum „un alt ideal ne aleargă în față, un ideal ciudat, ademenitor, bogat în primejdii (...), idealul unui spirit care se joacă naiv, fără intenție, dintr-un preaplin de belșug și putere, cu tot ceea ce s-a numit până acum sfânt, bun, de neatins“. (20) Iată cum belșugul lepădat al bunătății lui Dumnezeu, de care vorbea Augustin, acea bună-voie și acea bine-facere a virtuții moralei liberului arbitru se transformă, prin negare, în preaplin al belșugului fructelor pământului, la fel cum puterea harică devine putere a bună-voinței fără de răsplată. Este idealul spiritului liber, jocul firesc al devenirii, dansul neobosit al celor ce există. Trebuie însă precizat că negația are aici rolul unei convertiri și nu al unei des-ființări; astfel încât ființa este adusă acolo unde îi este locul: în ființare.

Este vorba de „o răsturnare și dislocare radicală a valorilor printr-o nouă reîntoarcere spre sine și o nouă aprofundare a omului“. (21) Întoarcere pe dos ce reprezintă o radicală răsucire paradigmatică, având drept pivot exorcizarea *intenției*. Căci intenția este chiar impulsul hrănitor al voinței, punerea-în-situație a unei acțiuni orientate. Resortul intenționalității pune pe cale un semn, creează calea unei semn-ificări. Dar intenția însăși „este doar un semn“, deoarece orientarea pe care o imprimă nu e deschidere decât în măsura în care ea se propune interpretării. A intenționa înseamnă ca atare a pune pentru, a propune o privire a celor vizibile. Ceea ce echivalează cu a su-pune lumea unei priviri încrezătoare, lume pre-supusă în privirea ce o privește. Ce îmi certifică însă semnificația adevărată a intenției care evaluează și în-semnează în chiar pre-judecata încrederii sale? Când spun: „*intenționez să fac ceva*“, nu sunt oare deja în pre-făcutul lucrului, în sensul că îl posibilizez investindu-l cu credința înfăptuirii sale? Nimic nu se pune mai bine în intenție decât această proiectare în aparență, decât această perspectivă a posibilului. Or, trebuie să recunoaștem împreună cu Nietzsche că „viața nu ar fi deloc posibilă

fără o perspectivă de evaluări și de aparențe“, fără așezarea în ceea ce face viața posibilă în chiar libertatea privirii. O așezare însă neîncrezătoare și bănuitoare, o continuă re-așezare în circumspecția dis-locării, căci spiritul liber „are datoria de a fi neîncrezător, de a privi lumea dușmănos din toate abisurile bănuielilor“. (22) Privirea dușmănoasă este privire neintențională, care nu caută să discearnă în ceea ce apare o cauzalitate determinantă, dar nici nu pre-judecă, înțelegând prin aceasta că ar strecura în posibil pre-făptuirea încredințării. Este o privire liberă *întrucât* supune bănuielii orice intenție desfigurantă, punând la îndoială dualitatea „logică“ între adevărat și fals, nehrănită decât de „neîncrederea mereu trează“ în tot ceea ce privește și o privește. „De ce n-ar fi lumea care ne privește pe noi o ficțiune?“ (23), se întreabă Nietzsche; de ce n-ar fi *doar* aparență tocmai privirea unui subiect care nu privește *decât* ceea ce îl privește? „Această lume «dăruită» nu este oare suficientă pentru a înțelege, pornind de la cele ce sunt“, (24) o realitate neactivată de cauzalitatea voinței, care de-formează acțiunea însăși, ci „o formă prealabilă a vieții“, puterea vieții ce acționează viața? Lume nevăzută însă din interior, pentru că nemaiavăd un exterior, interioritatea dispare în ceea ce apare ca semnificație. Iar ceea ce apare nu este o manifestare, o aducere la lumină, ci pură prezență a luminii.

Înțelegerea acestei epifanii a ceea ce se arată ca act perceput în sine (ca nemanifestare a *ceva* intențional) nu este apanajul subiectului cunoașterii, ci e hărăzită spiritului liber, în măsura în care el se păstrează ca libertate necondiționată – este deci independent – și se dezleagă de orice împuternicire, câștigând *pentru sine* dreptul și puterea poruncirii. Privirea sa nu e dușmănoasă decât atâta timp cât îl respinge pe dușmanul vieții. Căci „viața sfârșește acolo unde *începe* «împărăția Domnului»“, (25) acolo unde se înstăpânește – ca esență poruncitoare și judecătoare – domnia Ființei. Spiritul liber se sustrage acestei condamnări pentru că, la rândul-i, condamnă, în ceea ce apare, o esență a voinței de manifestare. Libertatea sa este chiar eliberarea ființării de prezența Ființei (ca liber arbitru), de acea prejudecată a subiectului asistat a cărei libertate e inspirată de momeala – și de

morala – servituții. O singură slujire cunoaște libertatea spiritului: aceea a vieții pe care o înțelege sacrificând-o în propria ei survenire de sine, con-sacrând-o într-un autentic act de *renovatio*. „Grație unui surplus de «liber arbitru»”, (26) datorită unei singulare voințe de viață și de putere a vieții, el nu mai poartă povara predeterminării, ci își făurește singur destinul, acea destinație imponderabilă, ușurată de respirația Zeului, pătruns însă de curajul tragic al celui „la care nici un zeu nu se mai uită”. (27) Ieșit din noaptea celei mai lungi erori, pentru el „începe ziua și dansul”.

2. *Aparență și apariție*

O urmare ruinătoare a căderii în aparență este înfățișată de Henry Corbin în implicațiile așa-numitului paradox al monoteismului. (28) Paradox al Unului și al Multiplului care, într-un prim moment, exoteric, devine idolatrie metafizică, valorizare a diferenței, a multiplicității dincolo de unitate (ceea ce înseamnă a vedea copacii fără pădure). Chiar dacă ne ridicăm, într-un al doilea moment, la viziunea ezoterică („nu există în ființă decât Dumnezeu”), chiar dacă afirmăm deci unitatea ca instanță integratoare a multiplului, persistă încă o confuzie: aceea dintre *ființă* (actul de a fi) și *ființare* (ceea-ce-e-făcut-să-fie), confuzie ce generează supralicitarea ființei în dauna ființării (a vedea pădurea fără copaci). Dacă afirmăm că nu există decât o singură ființă, aceasta nu înseamnă că afirmăm totodată existența unei singure ființări, ci faptul că o singură ființă se dă în multiplicitatea ființării, manifestându-se și revelându-se în ceea ce ea face să fie. Ființa-ca-ființă este indeterminatul absolut și necunoscut (*Deus absconditus*) care se determină în multiplul ființărilor, imperativul creator ce instaurează ființa *ab initio*, devenind el însuși ființă-întru-ființare. În sine însă, el rămâne pentru totdeauna dincolo de ființă, *hyperousion*. Or, Dumnezeuul personal, *Deus revelatus* („singurul despre care omul poate vorbi, pentru că îi este termen corelativ”), zămislit din Absolut, absolvindu-se de indeterminarea acestui Absolut, se naște tocmai în co-prezența Unului și a Multiplului. Decurg de aici două probleme: a Absolutului și a determinării.

Ambele însă legate de necesitatea angelologiei căci, într-un al treilea moment, cel al ontologiei integrale, viziunea simultană a multiplicității în unitate și a unității în multiplicitate (sau integrarea integrării: a vedea pădurea și copacii) este, în opinia lui Sohravardi, o pătrundere în universul subtil al *Malakut*-ului, în lumea imaginală, printr-o dublă înălțare *in mento* și *in corpore* (corpul spiritului subtil). Viziune mistică ce se poate înălța doar în prezența Îngerului, în calitatea lui de călăuză pe drumul cunoașterii și al revelației. Or, întâlnirea cu Îngerul nu poate avea loc decât în „sanctuarul intim al sufletului”. Ca și în angelologia neoplatoniciană, la Sohravardi, Îngerul este pentru oameni „hermeneutul tuturor lumilor irevelate, al tuturor nivelurilor universului, etajate deasupra lumii omului pământesc”. Prin urmare, „să nu găsești sau să pierzi contactul cu Îngerul înseamnă în mod sigur să te rătăcești în *deșerturile* incertitudinii și incognoscibilului”, să-ți secătuiești sufletul. La fel, pentru Ibn Arabi, „nihilismul care degradează valoarea pozitivă a Dumnezeuului personal echivalează cu a interzice Comorii ascunse (Absolutului indeterminat) să se manifeste determinându-se, echivalează cu a interzice *ființei* să fie *ființare* în pluralitatea ființărilor”. Îngerul fiind însăși teofania acelui *Absconditum* de necunoscut, mijlocitor între om și Dumnezeu, el este totodată misterul Fetei divine, fața pe care Dumnezeu i-o arată omului. Pentru a-și recentra ființarea, adică pentru a deveni ființă, omul trebuie să păstreze mereu vie legătura cu non-ființa supremă din care a purces (*non-ființă* doar din perspectiva mărginită a luminii omenești). Neființa aceasta fiind însă întru totul de nepătruns, intangibilă în sine și incognoscibilă, el are nevoie de instanța mediatoare a Îngerului. La rândul ei, pentru a fi în lume, neființa absconsă are nevoie de ființare, adică de o determinare în planul existenței lumești. Din nou, Îngerul este cel care veghează la transmiterea și interpretarea acestui „mesaj” divin. Cu aceasta, revenim la cele două probleme amintite anterior.

„Ființa *absolută* este ființa absolvită de non-ființă sau absolvită de a fi un non-existent. Îngerul ca Față a lui Dumnezeu este tocmai acest absolut, pentru că el *este* Dumnezeu absolvit de absconditatea sa, de incognoscibilitatea sa, de non-ființarea sa pentru om”. Fața

divină pe care o arată Îngerul este revelarea libertății ființei, determinarea actului de *a fi*. „Îngerul este acel *absconditum* absolvindu-se de absconditatea sa“. Înțelegem acum că Absolutul nu e Dumnezeu (non-ființă pentru om), ci Îngerul, adică cel absolvit de absconditatea divină. Dumnezeu este cel care absolvă, manifestându-se în cel absolvit. Aspirația către absolut este de fapt o aspirație către Fața divină a Îngerului. „Aceasta nu este o erijare a relativului în absolut, ci o erijare a absolutului în *absolvens*“. Or, afirmând că „totul este relativ“, așa cum face nihilismul (și, în general, mare parte din modernitatea post-nietzscheană), dăm curs unei contradicții esențiale: pe de o parte, enunțăm „absoluta“ relativitate a ființării (absolvită de tirania absolutului Ființei), iar, pe de altă parte, prin chiar actul acestei enunțări, ne erijăm noi înșine în absolut, ca fiind cei ce absolvă, substituindu-ne unui Dumnezeu mort. Nu facem decât să rătăcim din nou în „deșerturile“ pomenite de Sohravardi.

În legătură cu determinarea, ne-am putea pune următoarea întrebare: determinându-se într-o formă personală, Dumnezeu își pierde indeterminarea și o dată cu aceasta libertatea naturii sale increate? Un prim răspuns: nu se poate vorbi de libertate divină, întrucât nu putem fi liberi decât *față* de ceva ce ne constrânge, liberi *de* ceva ce ne neagă. Or, pe Dumnezeu nu-l constrânge și nu-l neagă nimic. Al doilea răspuns decurge din primul: determinarea pare a fi într-adevăr o negare a indeterminării în sensul că o limitează, afectându-i neatârnairea nemanifestată. Orice manifestare este însă o pierdere, o scurgere de substanță și de sens? Nu, căci „orice determinare, spune Corbin, departe de a fi o negativitate, este pozitivă; pentru că forma personală a Ființei îi este suprema determinare și suprema revelație“. Precum odinioară Fr. von Baader, trebuie ales între *Omnis determinatio est negatio* (orice determinare este negare, teză ce vede în personalism izvorul nihilismului) și *Omnis determinatio est positio* (orice determinare este poziție, afirmare manifestantă). Persoana nu își află locul în ființă decât în epifania determinării prin care individualitatea sa îi apare ca fiind

revelată nu în sine (ca aparență), ci în ceea ce o determină (ca apariție). Astfel că scopul căutării nu poate fi decât ființa întru totul determinată, „forma aparițională” personală a ființei căci, așa cum precizează A. Koyré, „ființa nu se realizează și nu se manifestă decât determinându-se și manifestându-se”.

Este un alt fel de a spune că ființarea individuală nu este ca negare a ființei, ci ca realizare personală supremă, singurul loc în care survenirea ființei este cu putință; „principiul individuației este *poziție a ființării*”, afirmare și revelare a *ființei*. Iar ființa nu poate fi *potență* decât în actul acestei poziționări-pozitivări prin care se afirmă pe sine. Spuneam înainte că persoana nu are acces la ființă decât în ceea ce o determină pentru că ea poate fi cu adevărat persoană doar în măsura în care „are parte” de arhetipul său angelic – dimensiune transcendentală ce înrădăcinează persoana într-un temei suprapersonal, oferindu-i totodată un centru lăuntric. A avea parte de acest pol ceresc înseamnă a participa, ca parte ființătoare, la totalitatea ființei ce se manifestă ca atare în plenitudinea persoanei. Or, nihilismul refuză omului tocmai acest pol arhetipal, sărăcindu-l ființial, văduvind-l de propriu-i destin („omul își pierde conștiința responsabilității acestei legături și proclamă, cu disperare sau cu cinism, că porțile pe care chiar el le-a închis sunt ferecate”). Pentru a fi integrală, monada umană trebuie să comporte o dimensiune bipolară: „un pol în lumea celestă și polul în lumea terestră”. Departe de a se identifica cu Absolutul indeterminat, *ego*-ul integral tinde să-și dezvăluie determinarea în lumina unitară a acestui dublu raport ontologic. Nu e vorba aici de un nou dualism, ci de o „dualitudine” germinatoare, de un *unus-ambo* pe temelia căruia să renască spiritul de lumină al Individualului personalizat, care este însăși ființa Persoanei. Este antidotul pe care teologia apofatică îl propune împotriva nihilismului; ea potențează, prin negarea a tot ceea ce prezența divină nu e (nu poate fi), funcția esențială a omului, dimensiunea sa teofanică, autentificând astfel nașterea veșnică a persoanei. Pe această cale, omul nu își mai neagă vocația metafizică, nu se mai neagă pe sine ca ființă de lumină, ci îl exprimă pe Dumnezeu, devenind *teoforul*, purtătorul-de-Dumnezeu.

Există între aceste două epifanii o corelație atât de strânsă, o solidaritate atât de intimă, încât nașterea unuia dintre poli antrenează renașterea celuilalt, în timp ce „moartea lui Dumnezeu“, de exemplu, conduce la „moartea“ omului, ajuns pradă lui *nihil*. Raportul acesta este un eveniment existențial la care participă, în aceeași măsură, ambele „fețe“ ale monadei umane: ființa care se manifestă (manifestatul) și ființarea în care se manifestă (manifestantul). Eveniment ce nu are loc nici în lumea sensibilă, nici în cea inteligibilă, ci într-un univers intermediar (*mundus imaginalis*) în care raportul teofanic transformă *aparența* (ceea ce se manifestă în absența unui temei al manifestului) în *apariție* (manifestarea reală ca prezență a unui sens întemeiat). Este „lumea Imaginii“, nu a imaginii sensibile, ci a celei metafizice, nu a *imaginarului* aparent, ci a *imaginalului* aparițional. Loc al evenimentelor vizionare de care a vorbit și Platon (29) referindu-se la daimoni (altfel spus, la îngeri) ca fiind „ceva între muritor și ființa fără de moarte“ („tot ce este daimonic se află între zeu și muritor“, între cele „două lumi“). Astfel, „zeii nu au de-a face nemijlocit cu oamenii, ei nu se apropie și nu stau de vorbă cu ei, nici în trezie, nici în somn, decât prin mijlocirea naturii daimonice“. Se pare că apelul rugăciunii, ca limbaj mijlocitor, se ancorează tocmai în acest interval ontologic.

Lume a sufletului și a îngerilor deopotrivă, în care Imaginea nu mai este *idol*, reprezentare goală de sens căci, lipsită de polul matricei spirituale, ci *icoană*, imagine metafizică însuflețită de un sens primordial. Descoperirea acestui Sens, a Unicului, trece însă prin cucerirea Sinelui, ca revelare a calificării personale prin care Dumnezeu mi se oferă ca Apariție a Prezenței. Este tocmai descoperirea tainei teofanice a Îngerului, a Domnului personal. Ceea ce înseamnă să cunosc ceea ce mă face pe mine să-mi fiu mie însumi cunoscut. Înțelegem acum că *aparența* nu e ceea ce apare, decât atunci când ceea ce apare nu este experiat ca apariție. Doar în conștiința subiectului credincios, Cel ce apare nu e niciodată *aparență*, ci întotdeauna survenire epifanică, apariție supusă încercării, prezență a unui Cuvânt pururi prezent. Metafizica

Imaginației active, „ca organ al interlunii corpurilor subtile și a materiei spirituale“, oferă astfel omului, dincolo de scenariul desfigurant al nihilismului, prilejul de a-și cunoaște adevărata Față, cea de *persoană* înfățișată divinului, și de a se cunoaște pe sine, totodată, în oglinda acestei icoane arhetipale, drept chip creat după Chipul lui Dumnezeu.

3. Despre taina persoanei umane

Într-una din omiliile sale (30), Sf. Grigorie Palama spune despre experiența mistică: „Cel care participă la energia divină...devine el însuși, într-un anume fel, Lumină; el este unit cu Lumina și cu Lumina vede în plină conștiință tot ceea ce rămâne ascuns celor care nu au acest har; el depășește astfel nu numai simțurile trupești, ci și tot ceea ce poate fi cunoscut (prin inteligență)...căci cei curați cu inima văd pe Dumnezeu...care, fiind Lumina, locuiește în ei și se revelează celor care-l iubesc și celor pe care-i iubește“. Vom comenta acest fragment palamit, lăsându-ne călăuziți de reflecțiile lui Vl. Lossky, în vederea depășirii câtorva „pietre de poticnire“: tema participării, conceptul ortodox de energie sau ipostas, lumina transfigurării, plinătatea conștiinței, doctrina harului, cunoașterea în plenitudine, curăția inimii, vederea celor de nevăzut, revelația și iubirea – concepte fundamentale ale unei antropologii creștine ce slujesc noțiunea centrală de *persoană* aflată pe calea nesfârșită a îndumnezeirii. Pentru a înțelege ce este persoana, să lămurim pe scurt sensul conceptelor amintite.

Cel care participă la energia divină devine el însuși Lumină. Între credincios și Dumnezeu se stabilește un raport special, o relație singulară și unică. E un moment personal, căci presupune o participare a persoanei umane la Dumnezeirea care a creat-o după chipul său. În ultimă instanță, este vorba de un raport al chipului cu arhetipul. Natura divină devine participabilă prin energiile ei, dar nu în ea însăși. În teognozia elenistică, ar fi un raport de asemănare, bazat pe o participare naturală de la inferior la superior.

Ca ființe create, nu putem participa decât la o natură ce e asemenea naturii noastre omenești. Persoana umană este tocmai chipul divin ce manifestă natura lui Dumnezeu în energiile sau ipostasurile manifestării divine. „Atributele-energii, spune Lossky, nu sunt (...) concepte abstracte aplicabile la esența divină, ci puteri vii și personale, nu în sensul de ființe individuale (...), ci în acela de manifestări ale unui Dumnezeu personal“. Ceea ce înseamnă că energiile ne manifestă natura trinitară a Dumnezeirii, esența sa tri-unitară, rămânând totodată ireductibile față de aceasta. Distingând între *hypostasis* (ceea ce subzistă) și *ousia* (ceea ce este), Lossky stabilește un primat ontologic al esenței față de ipostasuri: „Ipostasul este ceea ce este *ousia* (...), dar el rămâne ireductibil față de *ousia*“. Persoana umană este esență sau natură divină, dar în același timp este și natură umană în care se revarsă energiile divine. Aici intervine momentul asemănării prin har: chipul poate deveni asemănător sau neasemenea, după cum natura umană se lasă pătrunsă de harul îndumnezeitor sau nu. Moment personal care însă, după Lossky, nu indică, în sine, un raport de participare de genul acelei *méthexis* platoniciene (un raport între *eide* și particularele sensibile), ci mai curând o analogie: „asemeni Dumnezeului personal, după al cărui chip este creat, omul nu e numai o «natură»”, ci un ipostas uman, adică o persoană care „după chipul“ este asimilată la Dumnezeu prin har.

Participând la energiile divine, prin ceea ce are asemenea și analog cu natura divină al cărei chip este, ființa umană e asimilată unei lumini ce o transfigurează. Este caracterul vizibil al Dumnezeirii, căci „Dumnezeu este numit lumină nu după esența sa, afirmă Sf. Gr. Palama, ci după energia sa“ (31). Nu e vorba de o lumină sensibilă ori inteligibilă, ci necreată. Ceea ce se manifestă ca lumină este energia care poate fi cunoscută, la care avem acces prin analogia de natură. Natura în sine sau esența rămâne însă ascunsă într-o transcendență neluminată. De aceea, spune Sf. Dionisie Areopagitul, „întunericul devine vizibil la lumină (...), întunericul transcendent al lui Dumnezeu se lasă ascuns de tot ceea ce este lumină, dar în aceeași măsură el

eclipsează tot ceea ce este cunoaștere". (32) Dacă omul devine lumină înseamnă că el participă la Dumnezeirea vizibilă prin energia harică ce îl luminează și în care Dumnezeu se comunică și se revelează celui ce se lasă pătruns de lumină.

El este unit cu Lumina și cu Lumina vede în plină conștiință tot ceea ce rămâne ascuns celor care nu au acest har. Această lumină necreată, veșnică și îndumnezeitoare este harul: „Iluminarea sau harul divin și îndumnezeitor nu este esența, ci energia lui Dumnezeu“, spune Sf. Gr. Palama. (33) Harul este mai mult decât o relație între Dumnezeu și om, căci el este însuși Dumnezeu „comunicându-Se și intrând în unire de negrăit cu omul“. Lossky numește acțiunea harică o unire de negrăit pentru că harul este lumina prin care Dumnezeu îi îmbrățișează pe cei vrednici, unindu-se cu ei (în natura lor) mai presus de orice conceptualizare prin limbaj. Fiind chiar lumină divină, harul este văzut ca energie ce coboară în cei ce-și deschid sufletul acestei plinătăți ființiale. Persoana umană vede în lumină ceea ce semenilor fără har le rămâne ca pură ascundere. Ea dorește „să posede prin har ceea ce Dumnezeu are prin natură“, colaborând astfel cu planul divin „în plină conștiință“. „Această conștiință plenară a Dumnezeirii, spune Lossky, această primire a plinătății harului, proprie veacului viitor, nu poate avea loc decât într-o ființă îndumnezeită“, adică într-o ființă ce depășește condiția sa individuală, eliberându-se de propria sa natură și care, deschizându-se harului Sfântului Duh, se lasă iluminată, făcându-se martor al Adevărului: „numai primind Duhul, persoanele omenești pot să dea, în deplină conștiință, mărturie despre Dumnezeirea lui Hristos“.

Ce înseamnă, în acest context, în deplină conștiință, conștiință plenară? Este ceea ce Lossky numește „conștiință catolică“, acea *Katholike* cu sensul de Tradiție universală a Bisericii – una, sfântă, sobornicească și apostolică. Mai mult decât o simplă ecumenicitate, în care adevărul devine multiplu, deci relativ, este vorba de Trupul Bisericii având pe Hristos drept Cap, „care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate într-o toți“ (Efes. 1, 23). În acest sens, este catolic cel care se face martor Adevărului în numele Bisericii.

Și avem acum și explicația conștiinței plenare. Este împlinirea Celui ce le împlinește pe toate, totul fiind plinătate și unitate doar în plinătatea virtuală a harului ce se comunică fiecărei persoane în parte („O identitate tainică a lui unu și a multiplului – unitate ce se diversifică și diversitate care rămâne una“). Nu este nici eul individual ca parte din natura pe care o domină, nici subiectul care se determină prin opoziție cu tot ceea ce nu este „eu“, dar nici o conștiință impersonală, depersonalizată, pulverizată în supraconștiința Bisericii, la fel cum persoana nu poate fi cuprinsă într-o suprapersoană ca parte. Multiplicitatea personală nu se confundă cu divizarea individuală și egotistă sau cu o parte ipostatică dintr-un tot. Persoana umană conține virtual totul pentru că în ipostas se comunică unitatea naturii noastre în Hristos. Fiecare persoană participă la Dumnezeu, la unitatea trupului hristic, prin harul conferit de Sf. Duh multiplicității personale. Mărturia Duhului Sfânt adresată persoanelor omenești nu vorbește despre o supraconștiință obiectivă, ci actualizează o tradiție lucrătoare în fiecare persoană particulară deschisă spre har. „Această deschidere a conștiinței asupra evidenței interioare a Adevărului este lucrată de Duhul Sfânt în fiecare persoană creștină“. Evidența Adevărului este conținutul conștiinței, unic pentru toți, dar nu o supraconștiință proprie unei persoane colective, ci o *conștiință unică în esență, multiplă în existență*. Aici, conștiința nu este o conștiință de sine însuși, ci „o libertate față de sine însuși“. În măsura în care conștiința personală încetează să fie doar conștiință de sine, ea vorbește despre conștiința unică a Bisericii. Cu alte cuvinte: „mai multe conștiințe personale, dar un singur subiect de conștiință, o singură «conștiință de sine», care este Biserica“. A vedea în plină conștiință înseamnă deci a mărturisi harul iluminator prin care îmi depășesc propria conștiință de mine, ca individ uman, pentru a mă împlini în unitatea personală a Adevărului.

El depășește astfel nu numai simțurile trupești, ci și tot ceea ce poate fi cunoscut (prin inteligență). Depășindu-se pe sine ca și conștiință de sine, persoana umană transcende atât condiția sa sensibilă (făptura de carne), cât și limitele capacității sale intelective. Altfel spus, cunoaște în plenitudine în deplină conștiință.

Ceea ce nu înseamnă că, depășind ceea ce *poate* fi cunoscut prin inteligență, ar avea o plenitudine a cunoașterii. Conștiința plenară permite cunoașterea în plenitudine, nu oferă însă plenitudinea cunoașterii, fiind o cunoaștere „în parte” dar *în* plenitudine. Este, spune Lossky, plinătatea care „depășește toate posibilitățile umane de cunoaștere. Deci, cunoaștem «în parte» în lumina plinătății”, plenitudinea *în* care cunoaștem Adevărul la care putem participa. Or, am văzut că Adevărul participabil nu este cel al esenței transcendente („adâncurile naturii sale rămân interzise oricărei cunoașteri”), ci acela manifestat în energiile personale. Plenitudine ce exclude orice explicitare rațională: nu cunoaștem „după înțelesurile cele slabe ale lumii”, ci „după Hristos” (Col. 2, 8). Iar după înțelesul cel viu al lui Hristos, la plenitudine nu participăm intelectual, căci Adevărul revelat se comunică unei înțelegeri ce nu poate explica, dar exprimă plinătatea Cuvântului întrupat. (34)

Căci cei curați cu inima văd pe Dumnezeu care, fiind lumina, locuiește în ei și se revelează celor care-l iubesc și celor pe care-i iubesc. Cu inima curățită de patimile trupesti, eliberată de povara eului lumesc, cu inima ușoară acum, omul poate vedea Dumnezeirea imanentă lumii. Vederea inimii este o înțelegere a ceea ce nu poate fi văzut decât ca transcendență devenită imanentă și care în însăși imanența iconomiei se revelează ca transcendență. Este paradoxul revelației creștine: „adevărata cunoaștere a Celui pe care-l caută este înțelegerea că a vedea constă în a nu vedea” (Sf. Grigorie de Nyssa, 35). Ceea ce este vizibil este însă harul iluminator, lumina îndumnezeirii în care ne e dat chipul lui Dumnezeu. „Dacă vizibilul a devenit invizibil (prin Înălțare), subliniază Lossky, aceasta s-a petrecut pentru ca invizibilul – focul harului necreat – să devină vizibil în noi”. Persoana umană se deschide către comuniunea cu realitatea necreată, vizibilă în ființa ce *crede* în această lumină. Deschizându-se spre credință, înțelegerea se deschide tainelor revelației. Ceea ce este înțeles urmează credinței în acest înțeles, (36) dar în același timp înțelesul însuși se vede transfigurat de revelarea nevăzutului; „tot ceea ce poate părea absurd unei teologii

în care credința caută înțelegerea nu este la fel pentru o înțelegere deschisă primirii plenare a Revelației“. Or, pentru a fi primită ca plinătate de o conștiință plenară și de o înțelegere deplină, taina revelată cere „o convertire pe plan vertical“, o „răsucire“ totală a omului către Cel revelat. Această unire realizată liber este împlinirea stăpânirii lui Dumnezeu, stăpânire ce trebuie înțeleasă „ca o iubire personală a lui Dumnezeu“, o exigență absolută a Celui ce absolvă printr-o iubire desăvârșită. Gnoza devine *agapè*, chemarea la sine a Celui ce domnește prin Persoana lui Iisus: „căci întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii, și sunteți deplini întru El, Care este cap a toată domnia și stăpânirea“ (Col. 2, 9-10). Împlinirea finală a stăpânirii lui Dumnezeu înseamnă așadar suprimarea oricărei stăpâniri în „unirea Celui care domnește cu cei asupra cărora domnește“, ceea ce coincide cu îndumnezeirea finală a ființelor create. Taina persoanei umane constă în chemarea spre o unire fără de moarte ce se celebrează în trupul lumii supus morții. Angajarea eshatologică pe această cale marchează trecerea din lumea devenirii la veșnicia Zilei a opta, într-un elan către natura incognoscibilă. „Calea coborâtoare (*katabasis*) a Persoanei divine a lui Hristos face posibilă persoanelor umane o cale urcătoare (*anabasis*) în Duhul Sfânt“. Cale a chemării spre îndumnezeirea (*theosis*) ce exprimă esența însăși a creștinismului, așa cum apare ea dezvăluită în cuvintele mereu repetate, din veac în veac, de Părinții Bisericii: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu“.

4. Îngerul filosofiei

Dacă „la început era cuvântul“ (Ioan 1,1), înseamnă că în Cuvânt se îngemănează două calități: primordialitatea și vestirea. Cuvântul e începutul ce se vestește pe sine. Ce vestește el ? Își vestește apariția în lume. Cui vestește ? Lumii ce se naște în Cuvânt. *Logos*-ul este deci începător de lume și vestitor de Dumnezeu. „Cuvântul era la Dumnezeu, continuă Ioan, și Dumnezeu era Cuvântul“. În primordialitatea absolută a lumii, Cuvântul Domnului era Domnul însuși; „aceasta era întru început la Dumnezeu“ (1,2), căci era Cuvântul

creator de ființă, iar ființa era adusă *la* Dumnezeu, la lumina pe care întunericul nu a cuprins-o. Prin Cuvânt, Dumnezeu era în lume și lumea în Dumnezeu; în lume, adică în creația îndumnezeită de *Logos*-ul divin, iluminată de adevărul ce s-a făcut pe sine pentru a-și vesti prezența în lume: „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume“ (1,9). Lumea însă nu l-a cunoscut, deși Cuvântul „întru ale Sale a venit“ (1,11), întru natura sa divină, curată și necreată, dar natura creată nu l-a primit, lumea nu l-a recunoscut ca pe Cel ce este, ca Ființă ce dă ființă. Și atunci „Cuvântul s-a făcut trup și s-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr“ (1,14). Pentru a fi cunoscut și primit Cel de dinaintea oricărei cunoașteri, pentru a fi văzut Cel de dincolo de orice vedere, a luat chip uman, s-a îmbrăcat cu trupul muritor al lumii, a devenit asemenea omului: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut“ (1,18). Cel Unul-Născut din Cel Unul-Nenăscut este Fiu al Tatălui ceresc, aflat în sânul Tatălui, precum lumea inaugurală, dar totodată în lumea oarbă, necunoscătoare de Tatăl. De aici natura divino-umană a lui Iisus, Chip al lui Dumnezeu, dar și chip omenesc. Or, numele de *Logos* este numele Fiului, natura Tatălui exprimată în Cuvânt. *Logos*-ul este după Chipul Tatălui, la fel cum omul este „după chipul“ *Logos*-ului. *Logos*-ul, spune Sf. Grigorie de Nazianz, „este o declarație scurtă a naturii Tatălui“ (37) în sensul că e o manifestare a naturii divine, arătând în sine pe Tatăl întreg, fiind deci aspect energetic al Treimii. Ca al doilea ipostas (după cel al Tatălui, dar înainte de cel al Duhului Sfânt), *Logos*-ul este Chipul care face să se cunoască Arhetipul părintesc, în concepția lui Origen. Teologia este astfel „o cunoaștere a lui Dumnezeu în *Logos*-ul său, care este chipul consubstanțial al Tatălui“, (38) raportul de la chip la arhetip.

Logos-ul este Unul, unitate indivizibilă, căci natura Fiului nu poate fi despărțită, ca și cum ar avea două naturi (una divină, alta umană). „Cuvântul lui Dumnezeu este unul singur, spune Origen, cuprinzând doar mai multe idei, dintre care fiecare este o parte a

cuvântului întreg". (39) Cuvântul divin este unitate, acord și unime, căci „cel ce spune adevărul (...) spune mereu un singur cuvânt“, „Cuvântul cel Unul“. Ceea ce dă unitate Cuvântului este adevărul naturii sale unice; căci unul e doar adevărul, iar tot ce e diversitate îl manifestă în multiplele sale semnificații. Dialectica Unului și Multiplului adună în același centru al Cuvântului natura și ipostasul prin care se exprimă divinul și umanul aduse la același numitor, sub cortul aceleiași Nume născut din Nenumit. (40) „În ființele raționale (...), spune tot Origen, se va vedea *Logos*-ul Său sau Cuvântul“. (41) În ființele care primesc Cuvântul și cred în numele Lui, împărtășindu-se din Lumina Lui, luând din plinătatea Lui „har peste har“ (*Ioan* 1,16), căci „harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos“ (1,17), sălășluiește adevărata natură a lui Dumnezeu sub formă de chip ce le luminează rațiunea. Rațiunea nu poate înțelege adevărul trans-rațional decât dacă primește în sine lumina Cuvântului-Unul, transfigurându-se în vedere iluminată, mărturisitoare a slavei pe care o slujește. În rațiune *Logos*-ul se revelează, arătându-și Chipul și prin aceasta mărturisindu-și natura divină. Aici, teofania este *logofanie* și *cratofanie* totodată, revelarea Chipului în ochiul înduhovnicit al rațiunii („acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut“, *Col.* 1,15) fiind semn al puterii ființelor raționale: „Și celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu“ (*Ioan* 1,12). Energia naște energie, (42) „putere doveditoare și ziditoare de suflet“ (43) care, la rândul ei, trebuie vestită cu putere: „Mântuitorul va da cuvântul celor ce vestesc cu putere multă“ (*Ps.* 67,12). *Logos*-ul-Cuvânt dă cuvânt, împarte lumina cea indivizibilă, împărtășește pe toți din Adevărul Unul. „Iată de ce, spune Origen, se umplu de putere cei ce ascultă Cuvântul lui Dumnezeu cel vestit cu putere, mărturisind-o prin hotărârea lor“. Iată de ce, cu toate că Unul e Cuvântul lui Dumnezeu, „repede aleargă Cuvântul Lui“ (*Ps.* 147,4), vestindu-și Adevărul puternic celor care, la rândul-le împuterniciți de această logofanie, îl vestesc lumii întregi.

Cuvântul lui Dumnezeu este prezent în lume, dar el trebuie să fie cuvântat, propovăduit; este Cuvântul vieții care trebuie împărtășit, predicat. Este chiar esența credinței, vestirea *kerygmatică* a morții și reînvierii. Propovăduind credința în Cuvântul divin, apostolii „slujitori ai Cuvântului” (*Luca* 1,2) aduceau pe oameni la lumina *Logos*-ului sfânt care ne face să tindem „spre cele cerești și mari”. (44) Sf. Pavel folosește puterea Cuvântului pentru a adevăra Duhul Sfânt și a-l mărturisi lumii prin puterea harului: „Cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii” (*1 Cor.* 2,4). Cuvântul predicat este cuvântul revelat; prin el predica întâlnește credința. Sf. Pavel nu crede pentru că vorbește, ci vorbește pentru că el crede: „Crezut-am, pentru aceea am grăit” (*2 Cor.* 4,13). Pătruns de credință, cuvântul său răspândește viața, revelația lumii renăscute. „Propovăduirea lui Iisus Hristos, potrivit cu descoperirea tainei celei ascunse din timpurile veșnice” (*Rom.* 16,25), se manifestă în „cuvântul adevărului” predicat și vestit celor ce cred în „nădejdea slavei”. Astfel se aduce la îndeplinire „cuvântul lui Dumnezeu, taina din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinților săi” (*1 Cor.* 25-26). Revelația vieții este o revelație a cuvântului ce rostește viața, căci sădește în noi „cuvântul împăcării” cu Dumnezeu. Rostind viața, predicând cuvântul divin, făptuim întru Hristos Chipul lui Dumnezeu. Este însăși rostirea Totalității faptului de viață, căci *totul* e spus, *totul* e făcut; și totuși, *totul* rămâne de spus și de făcut. Cuvântul lui Dumnezeu este *deja-aici*, ca plinătate a adevărului pogorât în lume, lucrător în natura omenească, și totuși *nu-încă* împlinit în plenitudinea sa (în „plinătatea luminoasă”, după expresia lui Lavelle). Este tocmai ceea ce garantează libertatea și puterea de creație – de restaurare – a ființei umane.

Precum creștinismul, teozofia mistică șiită concepe *Logos*-ul ca Lumină, realitate profetică eternă (*Logos-Sophia*). În tratatul mistic *Khotbat al-Bayân*, comentat de Qâzî Sa’îd, imamul spune: „Sunt *Logos*-ul vigilenței” (al vegherii, al prevederii): *Kalimat al-taqwâ* (*Kalima* înseamnă Cuvânt, Verb, *Logos*). La Sohravardî,

Logoi-i perfecțiunii sunt substanțele spirituale, sufletele cerești și cele omenești (în ordine descendentă: *Logoi* majori, intermediari și minori). Toți acești *Logoi* sunt Lumini hieratice, splendori sacrosancte prin care imperativul divin coboară în lumea creată, astfel încât fiecare fenomen al lumii vizibile este manifestarea unei realități superioare. Imamul, ca *Logos* al vegherii, este Lumina divină ce însoțește lăuntric pe veghetorii lumii și îi îndreaptă spre religia acestei Lumini. Vegherea este astfel modul de a fi al celui ce se dăruiește în întregime lui Dumnezeu. „Orice realitate, spune H. Corbin, are un *Logos*, un Verb divin subtil care este domnul și păzitorul acestei realități“. (45) Heideggerian vorbind, *Logos*-ul este păstorul oricărei ființe sau „cel care le gospodărește pe toate“ (Heraclit). El reprezintă principiul și izvorul, starea desăvârșită, plenară, ce domnește în realitatea individuală care nu îi e decât manifestarea derivată. Se observă aici împletirea doctrinei neoplatoniciene cu angelologia sohravardiană: *Logos*-ul-Înger nu e doar arhetipul, ci domnul și călăuzitorul speciei a cărei natură perfectă o reprezintă. El este *Logos* al credinței, al pre-vederii credinței și, în același timp, natura perfectă a fiecărui veghetor ce crede în lumina *Logos*-ului. Natură perfectă ce e „cheia înțelepciunii“, „îngerul filosofului“ care îi revelează adevărul, călăuzindu-i înțelegerea. (46) *Logos*-ul este îngerul păzitor ce se revelează celui ce-l caută, iar întâlnirea aceasta reprezintă pentru filosof pășirea pe calea cunoașterii de sine. „Sine“ ce nu e eul ca obiect al cunoașterii impersonale, ci chipul căruia i te poți adresa cu *tu*. Este chiar polul sufletului care, o dată cunoscut, te face să-l cunoști pe Dumnezeu, ca pol transcendent. Transpare în acest raport ideea bi-unității sau a bi-polarității, a ceea ce Corbin numește *dualitatea* persoanei umane.

Logos-ul-Înger (*Hristos-Angelos*) este Chip al lui Dumnezeu și chip al omului, imagine teofanică ce e totodată „polul revelației lui *Deus absconditus* și polul sufletului uman pentru care el este Chipul divin revelat“ (Corbin). Omul nu-l poate cunoaște pe Dumnezeu decât prin Chipul pe care acesta i-l arată. În acest sens, imamul, precum Iisus, este în același timp Chip divin, ca formă logofanică,

și chip al omului ce se arată lui Dumnezeu. Ființa divină, comentează Corbin, „nu poate fi cunoscută decât prin ceea ce ea însăși se arată omului, nearătându-se decât prin omul însuși“, adică prin acest Chip nepieritor și *absolut* ce sălășluiește în inima omului, (47) *absolvindu-l* de natura sa pieritoare. E suprema înțelegere hermeneutică a tainei în care se revelează coprezența „omului-cu-Dumnezeu”. *Logos*-ul este prin urmare Chipul ființei, al polarității divino-umane către care se îndreaptă înțeleptul, îngerul de a cărui prezență veghetoare filosofia e chemată să mărturisească.

5. Suprasemnificația rațiunii

În prelegerea rostită la Universitatea din Freiburg în 1928, intitulată *Ce este metafizica ?*, M. Heidegger se delimitează de modalitatea de a gândi, proprie metafizicii tradiționale, indicând o nouă cale de aflare a esenței adevărului (poziție pe care o va dezvolta apoi în lucrări ulterioare). Delimitarea amintită este de fapt o postulare hotărâtă a diferenței ontologice dintre ființă și ființare. Criza metafizicii – aspectul poate cel mai pregnant al crizei generale a modernității – pare să fie generată de autolimitarea gândirii. În existența modernă, afirmă Heidegger, „doar știința are a-și spune cuvântul“, (48) ceea ce înseamnă că autosuficiența cuvântului științei tinde să uzurpe, ca instanță de autoritate, orice alt tip de rostire. Doar că știința modernă, prin felul ei de a gândi lucrurile, aservește întemeierea față de lucrul însuși, dizolvând adevărul ființei în adevărurile parțiale ale ființării. Câte științe, atâtea ființări, dar nici o ființă. Cauza acestei stări de fapt este dezrădăcinarea științelor din temeiul esenței lor.

Metafizica a urmat din păcate același drum. „În metafizica modernă, lucrurile au fost transformate în obiecte“, (49) și aceasta pentru că, dorindu-se o știință (ba chiar știința științelor), ea s-a aservit doar calculului cu ființarea. Gândirea („ca punere-în-față re-prezentativă“) este „interpretată în epoca modernă drept obiectualitate și obiectivitate“, (50) cu alte cuvinte ceea ce ea gândește este un dat instituit drept

obiect al re-prezentării. Gândirea obiectivatoare este gândirea exactă subordonată calculului, dar nu întotdeauna îndeajuns de riguroasă. Limba în care ea se exprimă (dar pe care nu o exprimă în esența ei) e una falsificată, căci în ea nu se rostește ființa, iar gândirea, prin urmare, nu se mai poate rosti ca urmă semnificantă a prezenței ființei. Vina nu e însă a cuvântului – ori vreo neputință a sa – ci a gândirii care, în loc să gândească pentru a putea vorbi, vorbește pentru că nu mai poate gândi.

Dimpotrivă, gândirea non-obiectivatoare se rostește ca prezență a ființei ce se dezvăluie într-o deschidere luminătoare. Nu este o manifestare reprezentativă a ceva extra-lingvistic, ci pură afirmare de sine, ca arătare și semnificare a ceea ce este. Gândirea care rostește lucrul *este* lucrul, lucrarea prezenței sale care se arată în propria sa apariție. În loc să supună ființa limitelor ființării, ea i se supune, în sensul că îi dă cuvântul, o cheamă la rostirea de sine. Este o gândire esențială „al cărei adevăr nu poate fi cuprins de nici un fel de «logică» (...), ea se risipește dăruindu-se în ființă pentru adevărul ființei”. (51) În acest sens, ea este o depășire a logicii, așezându-se astfel deja în depășirea metafizicii. Criza metafizică a modernității este totodată o criză a conceptului logic, „acel concept misterios, dar lipsit de noimă”, (52) rod al oarbei încăpățănări a intelectului rătăcitor. (53)

„Sclerozarea conceptuală a trăirii”, (54) consecință a autosuficienței gândirii lui *animal rationale*, nu e străină de obiectivarea reprezentativă specifică gândirii științelor naturii și tehnicii. Pericolul pe care Heidegger îl semnalează în epoca modernității este „ca modalitatea tehnico-științifică de a gândi să se extindă asupra tuturor domeniilor vieții”. (55) O problemă care decurge de aici este dacă teologia mai poate să fie o știință care gândește în concepte căci, dorindu-se o știință a credinței, teologia este de fapt o cunoaștere conceptuală. (56) Astfel încât depășirea metafizicii presupune totodată o depășire a logicii și a teologiei (și chiar, poate, printr-un demers fenomenologic radical, „eliberarea” religiei de *teo-logie*). Dar această trecere dincolo de ele nu e efectuată în *pofida* lor, căci ea nu implică o suprimare, ci o re-întemeiere a lor, o reînnoire în adevărul esenței.

Act recuperatoriu al originării care necesită un alt tip de gândire și de discurs, o gândire evocatoare și invocatoare a ființei, „o gândire mai originară, mai riguroasă care ține de ființă”. (57) Dacă „esența metafizicii este altceva decât metafizica”, aceasta e pentru că „în gândirea care gândește adevărul ființei, metafizica este depășită”. (58) Atâta vreme cât se pune în slujba cunoașterii derivate „a adevărului cunoașterii și a exprimării lui ca enunț” (59) și este, ca atare, un obstacol care refuză raportul originar al ființei cu esența omului, modernitatea însăși trebuie depășită. Căci, se întreabă Heidegger, „nu cumva absența acestui raport și uitarea acestei absențe determină, încă de multă vreme, vârsta modernă a lumii?” (60)

Am considerat utilă prezentarea (schematică fatalmente) a poziției lui Heidegger cu privire la criza metafizicii și necesitatea depășirii ei pentru a lumina într-o oarecare măsură, încă de la început, considerațiile care vor urma. Despre ce este vorba? Cu trei ani înainte de prelegerea heideggeriană de la Freiburg, Jacques Maritain publica un text intitulat *Măreția și nimicnicia metafizicii*. (61) În plină criză a modernismului care a marcat gândirea religioasă franceză la începutul veacului trecut (și în care au fost implicați, printre alții, Maurice Blondel și Teilhard de Chardin), J. Maritain propune propria sa soluție (e adevărat, pe fundalul doctrinei neo-tomiste). Să urmărim în continuare etapele cele mai importante ale acestei meditații, nu fără legătură (după cum se va vedea) cu aprecierile heideggeriene înfățișate mai sus.

„Am putea crede că metafizica, în epocile de neputință speculativă, strălucește cel puțin prin modestie. Dar același timp care îi ignoră măreția îi ignoră și nimicnicia. Măreția: ea este înțelepciune. Nimicnicia: ea este știință omenească”. Încă din primele rânduri ale amplului său eseu, Jacques Maritain proclamă statutul dihotomic al unei discipline care se dorește a fi demersul fundamental al cunoașterii umane. „Filosofie primă” sau înțelepciune, știință speculativă sau contemplație, ambiția sa, fatalmente dualistă, pare să se înfrunte cu o imposibilitate epistemologică; dorind să

întemeieze, ea trebuie să se confrunte cu temeiul. Ea însăși, dacă își urmărește cu consecvență programul, e nevoită să se înrădăcineze în chiar obiectul pe care și-l dorește. Cum se poate ea însă înrădăcina într-un pământ ce-i scapă mereu de sub picioare sau, mai degrabă, într-un cer pe care privirea sa nu îl poate cuprinde? Căci ceea ce metafizica dorește mai mult decât orice este să rostească temeiul rostirii, să numească ceea ce, în nenumirea ființei, dă nume. Cu alte cuvinte, ea îl numește pe Dumnezeu, dar nu pe Numele său nerostibil, ci ca ascundere ce își face cuib în cuvânt. Or cuvântul nu este decât pentru a numi limita până la care gândul omului poate pătrunde. Dincolo, în spațiul neconceptibil al nerostitului, numele nu mai poate identifica, nu mai poate numi ceea ce în el nu este în întregime. Atunci, ceea ce ne e dat ni se oferă ca anonim, un Ceva anume sau un Cineva neștiut care ni se înfățișează, precum lui Iacov, drept însăși fața Dumnezeului necunoscut. Când Iacov spune: „Spune-mi și Tu numele Tău!“ Iar Acela a zis: „Pentru ce întrebi de numele Meu? El este minunat!“ (*Facerea* 32,24-32, cf. *Jud.* 13,18), – întrebarea lui se referă la însuși temeiul metafizic. Dacă orice întrebare solicită numirea celor întrebate, ea îndeamnă lucrurile să se prezinte într-o nominație identificatoare. Pe de altă parte, e întrebarea rațiunii care caută peste tot răspunsuri; ea cere ca rostul celor ce sunt să se rostească. Dar Acel Cineva, ca temei al temeiurilor, nu răspunde, ci doar se arată, își prezintă Chipul; este de fapt singurul răspuns pe care îl poate da Cel Nenumit întrebării ce așteaptă un nume. Numele Lui nerostit e minunat tocmai pentru că e minunea ce ne „vatăcă“ făptura (așa cum lui Iacov i-a atins încheietura coapsei), atingându-ne până în adâncul sufletului. Atingere mântuitoare care ne dezechilibrează („el șchiopăta din pricina soldului“), însemnându-ne însă cu un dar de nespus. Ceea ce nu poate fi spus (ne-spusul ne-numirii) este chiar *semnul* prin care semnificația întemeietoare se prezintă drept Chip, în-semnare a locului Prezenței ce ne locuiește („Și a pus Iacov locului aceluia numele Peniel, adică fața lui Dumnezeu“), dar și mărturie mărturisitoare a Asemănării cu ceea ce e fără de seamă. Cel ce nu

răspunde cuvântându-și numele este Cuvântul ce bine-cuvântează însăși minunea întrebării („și l-a binecuvântat acolo”), întâlnirea „biruitoare” a omului cu temeiul.

Este în stare metafizica să se instituie pe sine drept celebrare a acestei întâlniri ? Dar încercând să-i dea nume, atinge ea oare cauza tuturor celor ce sunt și, totodată, scopul final al lor ? Poate ea numi ceea ce e mai presus „decât tot numele ce se numește” (*Efes. 1,21*) ? Ce se poate numi ? Un lucru pe care îl atribuim unei Forme, platonician vorbind, atribuirea fiind predicția (*eponymia*) prin care lucrul participă la caracterul Formei: „tocmai prin participarea lor la Forme celelalte lucruri poartă numele lor”. (62) Lucrul își ia deci numele de la o Formă a cărei prezență immanentă in-formează lucrul asupra propriei sale denumiri. Cuvântul sau numele este, ca atare, atributul ce desemnează participarea lucrului existent la un *Logos* supraexistent. Ceea ce cuvântul numește participă la un adevăr întemeietor care, dincolo de impunerea numelui, reîvestește lucrul cu o semnificație. Semnificația, cu toate că participă prin atribuirea numelui la Forma immanentă, e abstrasă din „materia” lucrului. Dematerializarea lucrului semnat, eliberarea sa de accidente materiale, este rodul abstracției intelectuale. Cunoașterea abstractivă sesizează astfel „universalul” ca pe un inteligibil „purificat de orice materialitate și de orice condiție impură” (Ulrich de Strassburg). Esența sau substanța formală a lucrului (*quidditate* sa, în termeni aristotelici) „este cea care dă unitate cunoașterii, iar funcția cunoașterii abstractive este de a atinge adevărul lucrului”. (63)

Universalul există astfel în lucruri, ca formă universală (ca natură comună sau esență-ca-întreg), ca Idee sau Rațiune ce in-formează intelectul cunoscător. „Astfel informat, el informează la rândul său o definiție, o diviziune sau o compunere, semnificate prin cuvinte (*voces*). Ceea ce semnifică, *ratio*, e definiția (...). Deci cuvintele nu semnifică speciile inteligibile, ci mijloacele cu care se înzestrează intelectul (*sibi format*) pentru a judeca lucrurile exterioare” (Toma de Aquino). (64) Intelectul nu receptează doar forme, ci formează conceptul, un concept mental (*verbum conceptum*) care nu e o

reprezentare a lucrului, ci o abstracție quidditativă ce se aplică lucrului drept judecată. „Intellectul, explică A. de Libera, nu ajunge la scopul său decât cunoscând lucrurile, adică formând o judecată (...), adică aplicând conceptul la un lucru“. (65) Ceea ce trebuie însă specificat este că quidditatea lucrului este formată de/în intelect și, ca atare, obiectul intelectului (formarea unui concept aplicabil lucrurilor) e o condiție necesară a scopului său (cunoașterea, deci adecvarea lucrurilor la realitate).

Dar cu aceasta se pare că revenim la paradoxul însuși al demersului metafizic: cum putem forma conceptul unui lucru dacă nu cunoaștem principiul său întemeietor ? Dacă *esse universale* este lucrul însuși, lucrul universal nu e decât imaginea conceptuală a unei abstrageri din existență, o de-finiție indirectă, căci mediată de un intelect indiferent față de ceea ce există sau nu există. Dacă un concept, ca semn mental, semnifică lucrul, înseamnă că acest concept *seamănă* cu lucrul, inter-mediind între acesta și cuvântul ce îl numește. Conceptul de perfecțiune, de exemplu, semnifică deitatea, fiind un semn natural *asemănător cu și cauzat de* Lucrul divin. A-L numi pe Dumnezeu înseamnă deci A-L cuvânta într-un concept ce îl semnifică, într-un nume mental care e *semnul* prezenței divine în suflet. Gândirea nu se poate raporta (prin referință) la această existență decât formând un concept care face abstracție de tot ceea ce lucrul (lucrarea divină) nu este în sine, abstrăgându-l din accidentalitatea existenței, semnificându-i doar quidditatea sau esența. E un mod de cunoaștere eminentemente abstract, o „operație absolută care nu are nimic de-a face cu existența sau cu non-existența unui lucru, ci se mărginește să conceapă lucrul însuși sau quidditatea sa“ (Matthaeus de Aquasparta). (66)

Se aplică însă această operație de conceptualizare, sau de aprehensiune a quiddității, la cunoașterea metafizică a esenței lui Dumnezeu ? Dacă obiectul metafizicii este lucrul separat de materie, privit adică în quidditatea sa, atunci conceptele create de ea sunt semne ale inteligibilelor ce separă ființa esenței (*esse essentiae*) de ființa existenței (*esse existentiae*). Această separare eidetică are drept

scop inteligibilul ca formă abstractă, un fel de exterioritate ontologică a unui obiect pur non-existent. Am ajunge astfel într-un teribil impas care, după J. Maritain, este acela al nominalismului. Având gustul realului, el nu are însă simțul ființei, nu vede sensul evidențelor invizibile decât într-un cuvânt fără semnificație. Or aceste evidențe sunt tocmai quidditățile în inteligibil, de neconceput fără „un dar prim” care este o intuiție intelectuală. (67) Grație acestei intuiții („percepție intelectuală a ființei ca dar mistic și supranatural”), trezirea omului din somnul nevederii echivalează cu semnificarea obiectelor pure ale gândirii. Valoarea conferită abstractului („acelei imaterialități mai dure decât lucrurile”) privilegiază esența în dauna existenței. Metafizica, respirând doar în abstracțiuni, abstrage lumina spirituală din lucrurile materiale, captând-o în idee. Domeniul metafizic al inteliecției pure nu are însă nimic în comun cu acele rețele conceptuale care conferă spiritului o înțelegere iluzorie a naturii prin dominarea ei practică, deoarece aici gândirea nu gândește ființa care se arată în gândire, ci se subordonează sensibilului însuși (se lasă gândită), limitându-și adevărurile dobândite, prin substituție sau aditionare, la „acea ordine inferioară a demiurgiei științifice”. Nici o evidență rațională însă în cuprinsul acesteia, ci doar structuri cucerite cu ajutorul unor instincte vânătorești din ce în ce mai ascuțite, mai „infailibile”. Neurmărind să descopere adevărul unor fapte noi, valoarea euristică a metafizicii este nulă; „nu se ară în cer”, la fel cum nu se poate aplica necuprinsului o măsură cuprinzătoare. De aici, măreția metafizicii, măreție ce decurge din admirabila ei in-utilitate, din superioritatea ei față de orice servitute: „inutilă pentru că *supra-utilă*, bună în sine și pentru sine”. Ea nu se măsoară decât cu misterul celor ce sunt; urcând de la vizibil la invizibil, ea află cauzele inteligibile implicate în lumea pe care acestea, totuși, o transcend. Exigența ei este însăși voința de purificare ce face ca intelectul să nu semnifice decât ceea ce lucrul e în sine, esența sa abstrasă din existență. De aceea ea este forța care se leagă de ceea ce este (în esență) și totodată de ceea ce nu servește (în existență) decât Adevărului inutil. Totuși, adaugă

Maritain, „nimic nu îi este mai necesar omului decât această inutilitate“, căci nu avem nevoie de adevăruri care să ne slujească, ci de un Adevăr pe care să-l slujim. Adevărul acesta este unul care, după cum am văzut, ne dezechilibrează în aparență, fiind însă în același timp un centru gravitațional ce atrage în jurul său întregul univers căruia îi conferă o ordine și o ființă. (68) Ordine a eternității, a valorilor autentice și a ierarhiei lor armonice, ordine a ființei absolute, a perfecțiunii divine, dar totodată a rațiunii pe care o îndreaptă, aspirând-o spre înalt, călăuzind-o până „pe piscul cauzelor“. Dintre toate simțurile pe care le reneagă, unul singur rămâne definitoriu metafizicii: simțul ființei, care este pragul către adevăratul *sens* al ființei.

„Înțelepciunea metafizică este în cel mai înalt grad abstracțiune, întrucât ea este cel mai departe de simțuri; ea deschide spre imaterial“, adică spre o lume a realităților ce există sau poate exista separat de materie. Fiind cea mai îndepărtată de cunoașterea sensibilă, cunoașterea metafizică abstractivă este, după cum spuneam, o separare eidetică de materialitate, altfel spus de orice existent concret suficient sieși. Abstracția, afirmă J. Maritain, antrenează „legea aspră a mișcării logice, trudnica elaborare a conceptelor“, trecând de la spectacolul lucrurilor (văzute ca „accidente“ existențiale) la cunoașterea rațională a purei intelectii. Ea aspiră ca atare la contemplarea „unității privirii simple“, a acelei *prime* priviri care adună în același focar, într-un unic principiu indiferent la diversitate, întreaga semnificație a esenței ființei. „Dorința de a vedea Cauza primă“, care este o dorință de a abstrage invizibilul din cele vizibile, este o operație de semnificare. Doar că ceea ce semnifică este un semn mental al cărui semnificat trimite la o cauză extra-mentală: Principiul tuturor celor ce sunt, ca Idee a Ideilor. Or semnul mental al conceptului făurit nu are o semnificație decât în discurs, într-un act al vorbirii ce enunță și anunță ființa, chemând-o pe nume. Abstracția, pe de o parte, și discursivizarea, pe de alta, sunt cele două necesități fatale de care metafizica trebuie să asculte, dubla ei infirmitate care o condamnă să cunoască fără să-și

poată rosti cunoașterea. Căci în momentul în care ea enunță propriul ei obiect de gândire, se denunță pe sine ca știință ale cărei concepte nu sunt co-naturale sensului ființei decât prin analogie sau asemănare (cunoașterea „în oglindă” de care vorbea Sf. Pavel): „metafizica nu ne face să-l cunoaștem pe Dumnezeu decât prin analogie, în ceea ce nu are el drept propriu”, deci nu în natura esenței sale transcendente, ci *conform* rațiunii, *per speculum in aenigmate*. Insuficiența acestei cunoașteri impune un corelat, o forță care să suplinească incompletitudinea aprehensiunii intelective. Altfel spus, o valoare ontologică în stare să restabilească legătura între idee și realitate, între conceptul „esențial” și lucrul „existent”. Iată deci a doua infirmitate a metafizicii și nimicnicia ei totodată: „ea stârnește dorința unirii supreme, a unei posesiuni spirituale consumate în chiar ordinea realității, și nu doar în aceea a ideii”. Dorință pe care însă nu o poate satisface de una singură decât cu riscul unei grave amputări sau al unei stranii refulări.

Ca temei sau principiu al acestei alte înțelepciuni pe care o propovăduiește J. Maritain, ca dar al harului îndumnezeitor, aflăm *iubirea nebună* pentru Iisus, iar ca termen sau scop al ei, unirea spiritului omenesc cu Duhul ce îl transcende, resorbția mistică în Unitatea misterului divin. „Înțelepciunea mistică nu este beatitudinea, desăvârșita posesiune spirituală a realității dumnezeiești, ci începutul acesteia”, primul pas pe calea unei „lumini incomprehensibile”, a unei viziuni mai presus de cunoaștere, întrucât ea nu e doar intuire a transcendenței, ci în primul rând adorare a ei, slujire a adevărului „inutil” de care avem nevoie și în care credem. Și avem nevoie cu atât mai mult cu cât credința noastră în acest adevăr ne ajută să pătrundem în inima unui paradox altfel insurmontabil. Căci aici „toate falsele chei ale filosofiei se frâng, din simplul motiv că nu există o broască; nu intrăm acolo decât prin zid”. Departe de a fi un soi de hiperintelectualism esoteric sau vreo teopatie ocultă, înțelepciunea mistică nu atârână decât de harul divin al celui care, pătrunzând *dincolo*, nu are nevoie de o „cheie” mentală, de un concept lămuritor cu care să poată deschide uși ferecate de

necunoaștere, ci de credința și iubirea în Cel ce crede în el și îl iubește mai presus decât o poate face el, în *singura* Ușă fără încuietoare, căci prin ea se intră spre mântuire: „Eu sunt ușa: de va intra cineva prin Mine, se va mântui; și va intra și va ieși și pășune va afla“ (Ioan 10,9).

Dar dacă prin aceasta se pare că ne-am îndepărtat de metafizică, nu mergem oare în întâmpinarea *dorinței* metafizicii, care este pura contemplare a celor pure? E adevărat că urmărind un temei extra-mental, deci supranatural, metafizica riscă să se confunde cu teologia și chiar cu mistica. Dacă visul ei tainic este contemplația sfinților, atunci ea se înscrie pe calea religiei, (69) căci, în primul rând, „această supremă înțelepciune nu depinde de efortul intelectului în căutarea perfecțiunii cunoașterii, ci de darul omului întreg în căutarea unei verticalități perfecte cu privire la Sfârșitul său. Această cunoaștere, cea mai înaltă cu putință, presupune însă renunțarea la cunoaștere“. Verticalitatea fără cusur este darul pe care credința și iubirea îl fac celui care, privind spre sfârșitul *său*, știe că acesta este de fapt adevăratul *început* al vederii. Renunțând la cunoașterea sensibilă și inteligibilă, cel ce contemplă cunoaște necunoscând, adică iubește întru iubirea Celui care îl iubește. La fel cum sfântul nu contemplă pentru a cunoaște, el nu iubește pentru a se iubi; el nu iubește decât pe Celălalt din sine, spre care aspiră dincolo de sine. Sfinții „nu își caută sufletul. Ei și-l pierd, nu-l mai au“, căci nu pe ei se caută, ci pe Cel căruia i se oferă și pentru care își dau sufletul. Sufletul lor devine acel *ceva* dumnezeiesc (îndumnezeit, căci e aparținător lui Dumnezeu) în care însăși iubirea trebuie să se uite pe sine, pentru ca sufletul să se poată uni cu Cel care vine să-l locuiască. „Aici se află un Dumnezeu care nu este un nume, ci o realitate, un Real și chiar un Supra-real care există mai întâi, înaintea noastră, fără noi“. Iubirea nu îl numește pe Dumnezeu, nu îl închide într-un cuvânt al cărui semn mental e un concept mediator; nu poate exista aici abstragere eidetică dintr-o imaterialitate în sine, deci nici desemnare nominală identificatoare, ci doar sesizare a unei realități numenale care transcende propria noastră realitate, căci ne pre-există

în mod absolut, ca fiind de natura unui transcendent ultim. Fiind dincolo de noi și înaintea noastră, suprarealitatea divină este *fără* noi, în pura sa existență necalificată, deci nedeterminată de nici un atribut (sau concept) omenesc, dar *cu* noi în chemarea care dezmărginește făptura finită.

În al doilea rând, „contemplarea sfinților nu porcede din spiritul omului, ci din harul înăscut“. Dacă spiritul omenesc se nelimitează în contemplația celor nelimitate, aceasta nu se datorează activității sale naturale, căci spiritul contemplativ este fondul substanțial în care rodește lucrarea divină. Sămânța harului care ne este pre-dată încolțește o dată cu nașterea noastră în lume. Natura pre-dispusă la primirea dumnezeirii e supraînălțată într-un alt mod de a fi, conform harului divin lucrător în ea. Viața aceasta ce țâșnește spre eternitate „este pentru noi ca o non-acțiune și o moarte“, pentru că ea nu se supranaturalizează decât la inițiativa lui Dumnezeu ce acționează prin *harul operant*. Cu alte cuvinte, harul înăscut este har lucrător doar în acțiunea umană stârnită de acțiunea divină. O „Viață ca o moarte“ înțeleasă în două sensuri: ca pasivitate, sau mai degrabă ca act virtual în așteptarea iubitoare a realizării de sine, și ca viață depășită, părăsită, ale cărei energii renasc la un alt nivel al ființării. Cu totul, o lucrare supranaturală în esență, care conferă naturii omului acea libertate personală ce îi transformă întreaga existență. Și deoarece „credința este rădăcina și temelul oricărei vieți supranaturale“, o astfel de lucrare este de neconceput fără această legătură rugătoare și activă, încrezătoare și vizionară. Ceea ce contemplă sfântul este tocmai ceea ce credința lui vede cu ajutorul harului. Și nu vede decât ceea ce harul oferă ca deschidere lucrătoare, ca iubire ce așteaptă și face posibilă iubirea.

Așadar, în al treilea rând, „contemplația sfinților nu este doar *pentru* iubirea divină, ci și *prin* ea“. Nu este doar orientată spre ceea ce o cheamă, ci și înrădăcinată în ceea ce o creează; *pentru* iubire, contemplația are nevoie de credință, *prin* iubire, ea este înainte de toate milostenie. Dacă credința îl vede pe Dumnezeu în întunericul unei distanțe incomprehensibile (căci, precum speranța, ea crede

ceea ce ochiul nu vede și vede ceea ce ochiul nu crede), iubirea îl atinge pe Dumnezeu în chip nemijlocit, unindu-se cu ceea ce în credință se dă doar ca ascundere. Iubirea milostivă ni-l dă pe Dumnezeu ca pe Cel care, sub chipul prezenței actuale a Duhului Sfânt, se oferă nouă în noi. „Ea îl atinge pe Dumnezeu ca Dumnezeu ascuns, ca Dumnezeu mântuitor, și cu atât mai mântuitor cu cât e mai ascuns“. Căci ceea ce se ascunde luminează atât de puternic încât pare să orbească vederea, „precum atunci când ochiul vede lumina pură, vede fără să vadă“ (Sf. Bonaventura). (70) Dar așa cum spune psalmistul, „întunericul nu este întuneric la Tine și noaptea ca ziua va lumina“ (Ps. 138,12). Mântuirea este tocmai intrarea celui ce iubește în ascunderea celui iubit, în însăși iubirea ce se ascunde în plină lumină. Este intrarea în dumnezeire, ca prim mod de contemplație (alături de cel al ieșirii către umanitate), după cum afirmă același Bonaventura (71); precum la Ioan, intrarea prin ușa deschisă de brațele lui Iisus oferă mântuirea. Este suavitatea absolută a contemplației în care din noaptea iubirii mijesc zorile și apoi Ziua cea mare a eliberării: „Calea dreptilor e ca zarea dimineții ce se mărește mereu până ce se face ziua mare“ (Pilde 4,18). Iluminația contemplației este astfel o cunoaștere afectivă ce depășește orice noțiune distinctă ori semn exprimabil, pentru a adera la iubirea iubitoare care nu vrea decât să fie iubită: „Căci atunci când Dumnezeu iubește nu vrea altceva decât să fie iubit (...). Cum să nu fie iubită iubirea?“ (Sf. Bernard). (72) Cum să nu creadă mintea în iluminarea ei caritativă „prin unirea cea mai presus de minte“ (Sf. Dionisie Areopagitul) cu Acela care „și-a pus întunericul acoperământ“ (Ps. 17,131)? Nu e vorba aici de a ne ridica din punct de vedere intelectual deasupra inteligibilului, căci „privirea infirmă a spiritului omenesc nu are cum să ia seama de o lumină atât de puternică, nefiind purificată de îndreptățirea credinței“ (Sf. Augustin). (73) E vorba de a ne înălța prin iubire deasupra celor create, ceea ce implică lepădarea de sine și pătrunderea „în noaptea transluminoasă a credinței“ până la atingerea acelei cunoașteri supranaturale a supranaturalului, care este iubirea milostivă sau milostenia iubitoare,

acea smerenie închinătoare și mântuitoare. Căci „la urma urmei n-am fost creați decât pentru această iubire“ (Sf. Ioan al Crucii). (74) Astfel că nu metafizica este ușa prin care accedem la contemplația temeiului ființei, ci divino-umanitatea lui Iisus: intrare în divinitate și ieșire către umanitate, înălțarea spre Noaptea celestă a Dumnezeuului ascuns și coborârea în lumina Zilei pământești a Dumnezeuului revelat.

„În orice semn, spune J. Maritain, concept sau nume, sunt două lucruri de luat în considerare: obiectul însuși pe care îl face cunoscut și modul în care îl face cunoscut“. Ceea ce vrea să spună că orice semn comportă un *referent* în lumea extra-mentală și extra-lingvistică, și o *semnificație* prin care obiectul cunoscut ne spune ceva. Se spune însă el pe sine, ca esență ce nu poate fi decât în existență ? Cu alte cuvinte, ne putem referi la „obiectul“ Dumnezeu ca la oricare alt obiect cognoscibil, numindu-l printr-un semn mental sau concept care își creează propria semnificație, în raport cu care supra-semnificația lui Dumnezeu nu se închide într-un semn rostibil, identificator, ci este prezență pură a adevărului increat ? Este evident că nici un semn nu poate trimite la ceva ce nu există (nu ca referent abstract, ci ca referent absent, nedesemnabil), după cum nu poate nici semnifica ceea ce nu se dă decât ca lipsă în actul discursiv, ca obiect nereprezentabil mental. Inadecvarea referinței și a semnificației antrenează ca atare deficiența semnului însuși. Semnul nu se referă la Dumnezeu, și drept urmare nici nu îl semnifică, deoarece el dă nume realității create, deci perfecțiunilor sau quiddităților care există în lucruri, dar care preexistă în Dumnezeu. Or numele nu poate însemna și semnifica o preexistență increată; la fel cum lucrurile create îl reprezintă pe Dumnezeu într-un mod imperfect, căci ele nu *sunt* decât ca realitate ce purcede din divinitate, tot astfel ideile, referindu-se la realitatea creată, nu îl cunosc pe Dumnezeu decât semnificând această imperfecțiune. Perfecțiunea semnificată este doar semnul vizibil mental al stării create, deci limitate. De aceea, numele prin care îl numim pe Dumnezeu

semnifică o singură realitate indicibilă, una și indivizibilă, dar fiecare nume în parte corespunde felului în care perfecțiunile, preexistente în Dumnezeu în stare pură, există ca semnificații participante în creaturi. Când Hristos însuși spune: „Eu sunt calea, adevărul și viața“, el nu dă glas unor idei, nu se numește pe sine în concepte, ci se rostește ca Eu al Ființei ce se prezintă ca Semnificație pură, ca Sens sau Temei ultim.

Spuneam, la începutul discuției, că, prin predicția eponimică, lucrurile participă la formele ce le in-formează, numele participând la această lucrare prin semnificarea lucrului numit. Ceea ce înseamnă că numele și conceptele privitoare la Dumnezeu, cu toate că semnifică imperfecțiunea reflectării sale în lucrurile create (ca rezultat al unei operații de abstragere mentală a quiddităților), își păstrează o valoare inteligibilă și o semnificație nealterată: „semnificatul este în Dumnezeu în întregime și cu tot ceea ce îl constituie pentru intelect, din punct de vedere formal“. Spunând că Dumnezeu e bun, atribuim naturii divine o calitate intrinsecă, a cărei semnificație e implicată în adevărul formei perfecte la care participă. Dar conceptul atribuit („bunătatea“) nu se referă la Dumnezeu în întregul naturii sale necuprinse; cu toate că semnificatul este în întregime în Dumnezeu, Dumnezeu nu este în întregime în semnificație. Semnificația nu acoperă decât ceea ce în lucruri poate fi abstras ca semn, o perfecțiune care, formal, semnifică pentru și în intelect. Spunând deci că Dumnezeu este bun, conceptul de bunătate este o calitate atribuită de intelect unui conținut semnificant ce transcende conceptibilul. „În această perfecțiune ca act pur – care este însuși Dumnezeu – există infinit *mai mult* decât este semnat prin concept și nume. Ea există în Dumnezeu din punct de vedere «eminent» într-un mod care depășește la infinit felul nostru de a concepe“. Spunând că Dumnezeu este bun, nu știm *ce este* Bunătatea divină, căci El este infinit mai bun decât orice lucru existent. (75) Acest *infinit mai mult* exprimă, fatalmente imperfect, ceea ce numele nu poate semnifica, întrucât *suprasemnificația* transcende orice posibilitate de cuprindere mentală. Sau în cuvintele Sf. Toma:

„Numele de înțelept, când e folosit cu referire la om, *descrie* și învăluie oarecum lucrul semnificat; dar nu atunci când se referă la Dumnezeu; în acest caz el lasă lucrul semnificat ca neconținut și necircumscriș, căci acesta excede semnificația numelui“. (76)

Orice cunoaștere ideatică ori conceptuală care, referindu-se la Dumnezeu, dorește să-l semnifice, adică să-i dea un nume, este, pe de o parte, conform adevărului, o cunoaștere autentică, deoarece participă *formal*, chiar dacă imperfect, la perfecțiunea pe care lucrul o conține ca semnificat; pe de altă parte, ea rămâne iremediabil deficientă, întrucât obiectul creat pe care îl cunoaște semnificându-l nu epuizează natura increată a divinului, acea ființă *eminentă* neconținută într-un nume, căci e nesemnificabilă. Chiar dacă am fi în stare să-l cunoaștem pe Dumnezeu în însăși esența sa transcendentă, o astfel de cunoaștere nu ar fi obținută pe cale intelectuală. Nu se poate transcende conceptibilul el rămânând în același timp în concept. Am văzut că altă cale poate opera această depășire radicală, și anume iubirea supranaturală care, renunțând la orice cunoaștere dobândită, la orice cunoștință obiectuală, deschide sufletul spre ceea ce Dionisie Areopagitul numește „întunericul cel cu adevărat mistic al necunoașterii“. (77) Pierzându-se în ceea ce nu poate cunoaște, lepădând tot ceea ce poate fi cunoscut, el se unește cu Cel ce este dincolo de toate. O face însă „prin încetarea oricărei cunoașteri, și cunoscând mai presus de minte, prin faptul că nu cunoaște nimic“. (78)

Cunoaștere a adevărului necunoașterii (ca ascultare a negânditului) care este de fapt *grijă* întemeiată „într-o înțelegere preocupată de propria sa putință de a înțelege“. (79) În acest context, un cuvânt despre *grija modernă a ecologiei* față de lumea naturii. Ecologia ar trebui să știe că vocația sa este de a regăsi sensul original al găzduirii, *casa* (*oikos*) reprezentând configurația simbolică a unui eveniment ce se oferă și primește la sine. Taina locuirii naturii nu aparține însă științei omului, ci revelației prin care omul își abandonează propria natură pentru a se oferi unei chemări ocrotitoare. El locuiește în această chemare ca într-o altă natură de care se lasă rostuit și pe

care, la rândul său, o rostuieste mântuitor. E o ieșire din sine spre grija față de ceea ce îl îngrijește, intrarea în locuire. De aceea Casa marchează și semnifică un pământ locuit (*oikoumené*), spațiu predilect al comunicării cu Celălalt, al relaționării *ecumenice*. Ecologia și ecumenismul pornesc din aceeași rădăcină și, atunci când nu se îngrijorează prea apăsător, în excesul alarmant săditor de vrajbă, ar trebui să poarte de grijă, să-i ofere omului o situație privilegiată, o locuire pe măsura deschiderii sale spre pământurile rămase încă, pentru el, virgine, învăluite în taină. (80)

Asistăm astăzi, la vârsta „coaptă” a modernității, pe de o parte, la dislocarea progresivă a persoanei umane supuse materialității lumii, iar, pe de altă parte, la un fel de eliberare a spiritului care, chiar datorită progresului din ce în ce mai aplicat și mai rafinat al științelor, îl scutește de încercarea, deseori plină de obstacole și de contradicții, de a da o explicație fenomenelor lumii materiale. (81) Ceea ce pare însă a fi o purificare a metafizicii se dovedește „sfâșiere metafizică insuportabilă”. Omul nu este doar spirit, ci și trup de carne; nu este vorba însă de o condiție duală sau antagonică, deoarece legătura între spirit și trup nu stă într-un fir abia văzut, ci într-o aceeași substanță care asigură unitatea ființei umane. Ceea ce sfâșie această unitate nu sunt atât opțiunile exclusive (de genul *fie* spirit, *fie* trup), cât mai degrabă formele lor degradate, imperative și dogmatice: un spiritualism angelic ce demonizează trupul, un materialism brutal ce face să sângereze spiritul. Și totuși, „importanța deosebită a crizei actuale decurge din faptul că, mai universală decât oricare alta, ea ne obligă pe toți la alegeri decisive”. Dihonie hotărâtă, se pare, de coruperea rațiunii, de *ratiopatia* prin care, dezicându-se trufaș de credință, spiritul nu numai că sufocă trupul, ci își dă sieși un trup. (82) Corp cerebral care își reneagă vocația pur spirituală, pentru a se pune în slujba unui raționalism ce ignoră tocmai sensul rațiunii. „Răul raționalist a semănat discordia între natură și forma rațiunii”; de-acum înainte, natura (inclusiv cea umană) este constant de-formată pe măsura

șchioapă a acestui trup-creier. Alegerea decisivă amintită constă în miza unității umanului care se află în joc: „fie deasupra rațiunii, și încă alături de ea, pentru ea; fie dedesubtul rațiunii, și împotriva ei“. A ne situa însă deasupra rațiunii înseamnă a miza doar pe virtuțile teologale și pe darurile supranaturale (miză a cărei tensiune se dizolvă într-un fel de așteptare quietistă), – după cum a coborî dedesubtul rațiunii echivalează cu o imposibilă sinucidere metafizică. Pe de altă parte, a ne fixa doar în rațiune, doar la nivelul ei de altitudine, reprezintă o amputare deliberată, o închidere a orizontului. Modernitatea se află în fața acestei dileme.

Dacă sub-raționalul ne trimite direct în animalitate, o destinație nu mai puțin tragică ni se asigură în așa-zisa supra-raționalitate a spiritului pur (și *care* spirit, pe gama imensă ce se întinde de la Sfântul Duh până la spectrul invocat de spiritism?). Ambele extreme (empirică și teosofică) detestă rațiunea căci nu sunt decât vise ce nu au nimic în comun cu adevărata contemplație. Iraționalismul, în variatele sale forme, nu e decât o teribilă dar neputincioasă revoltă defulatorie (în esență, nihilism ateist ori metafizic); „ura față de rațiune nu va fi niciodată decât insurecția genului împotriva diferenței specifice“. Eroare ce aparține însă și judecății izolate, hegemoniei sterile postulate de o rațiune autarhică ce nu se poate mărturisi decât pe sine, căci refuzând ceea ce nu încapă în limitele inteligibilului, ea cunoaște fără să promită, civilizează fără să mântuie. (83) În toate aceste situații însă, rațiunea trebuie recuperată, reinvestită cu adevărata sa semnificație, călăuzită conform vocației sale originare. Vom vedea astfel, „peste tot unde credința vie va prinde rădăcini, că adeziunea la ceea ce este într-adevăr deasupra rațiunii, la Adevărul increat, la înțelepciunea sfinților, va antrena totodată (...) restaurarea ordinii înseși a rațiunii, implicată în calitate de condiție de către viața supranaturală“. Rațiunea ce se sprijină pe credință, rațiunea încrezătoare ce speră, rațiunea iubitoare se află în pragul virtuților teologale, virtuți care ar fi lucrătoare în gol dacă nu s-ar folosi, la rândul lor, de luminile rațiunii. Este ceea ce natura divino-umană

a lui Iisus a arătat lumii întregi. Chiar dacă așteptarea desăvârșirii noastre transcende ordinea inteligibilului, căci ea nu se poate împlini decât într-un act eshatologic radical, nu putem aștepta întorcând spatele rațiunii, ci sperând în îndreptarea ei sub supravegherea divină.

„Există o diferență, spune J. Maritain, între a nu ști și a ști că ceea ce speri nu poate fi conceput“. Neștiind ceea ce sperăm, sau mai degrabă neștiind *ce* să sperăm, nu cunoaștem vocația universală a destinului nostru pe care suntem chemați să-l împlinim. Știind însă că această desăvârșire a existenței umane nu e posibilă fără harul lui Dumnezeu sădit în noi, afirmăm că o altă „cunoaștere“ decât cea metafizică poate să ne ducă mai departe, dincolo de ceea ce suntem în stare să concepem pe cale mentală, spre tainica înțelepciune a adevărului revelat. Această *înțelegere* mai presus de cunoaștere trebuie să fie încuviințată de către rațiune, chiar dacă ea nu se poate ridica de una singură la lumina limpede a contemplației pure. Stră-luminată, adică „supranaturalizată de lumina gloriei“, ea însăși se acceptă drept ceea ce poate fi luminat. Întrucât rațiunea, slujitoare prin menire, dar autonomă în propriul ei câmp de acțiune, conține în sine pre-comprehensiunea (și pre-semnificarea) celor pe care nu le poate numi decât prin asemănare sau analogie. Ea trebuie să intre și să iasă *împreună* cu credința prin ușa pe care Iisus i-o deschide și ei. Căci și rațiunea e chemată la praznicul Bucuriei, în plinătatea mântuirii. Restaurată și împăcată în sensul Cuvântului ce o zidește, laolaltă cu toate celelalte lucruri create, ea înțelege că temeiul metafizic pe care întrebarea sa îl caută este chiar Ceea ce o întreabă și o face să nu se îndoiască de el, suprasemnificația de care atârână iluminatoriu și care o susține pururi pe cale, minunea sau frumusețea de nenumit al căror răspuns o „vatămă“ cu un semn divin, reșezând-o în adevăratul ei făgaș. Recunoscând în toate cele ce sunt mâna nevăzută a Creatorului, ea va sfârși prin a mărturisi: „Întrebarea mea era cercetarea mea iar răspunsul lor era frumusețea lor“ (Sf. Augustin). (84)

6. Adevăr și semnificație

„Cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii. Pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu. Și înțelepciunea o propovăduim la cei desăvârșiți, dar nu înțelepciunea acestui veac, nici a stăpânitorilor acestui veac, care sunt pieritori. Ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră“ (1 Cor. 2, 4-7). Sf. Pavel ne pune cu claritate în fața a două înțelepciuni ce par să se excludă reciproc: înțelepciunea omenească și înțelepciunea dumnezeiască. Vorbirea înduplecătoare a înțelepciunii este stăruire în convingerea adevărului lumesc sau, mai bine spus, vremuire a unui adevăr lumit, adică spart în multiplicitatea adevărilor parțiale, accesibile rațiunii. Cine pe cine înduplecă în această degradare a adevărului necreat înspre adecvația sa mentală la lumea creată? Dacă gândirea își înduplecă obiectul, convertindu-l în cuprinsul unor semnificații *atribuite*, înseamnă că ceea ce gândim nu stă ca adevăr decât în măsura în care se sprijină pe o rețea ideatică a cărei menire este să acorde semnificativitate unui semn reprezentat ca fiind verosimil. Este însă el și adevăribil, în sensul că ceea ce spune și arată, arătând chiar mai mult decât spune, dând de înțeles mai mult decât lasă să se înțeleagă, vestind și mărturisind totodată? Ceea ce este pieritor în acest verosimil neadeveribil, în adevărul vremuit al veacului, este tocmai semnul *vizibil* al unui adevăr creat de rațiune. Vizibilitatea sa este o proastă claritate, o neinspirată, dar trufașă așezare în lumină a ceea ce luminează în și prin sine. Căci ceea ce luminează nu mai trebuie luminat, dându-se singur pe față, impunându-se unei priviri ce știe să vadă. Altfel, nonsensul luminării unei lumini duce fie la iluzia propriei lumini, specifică celui ce nu se vede decât pe sine, fie la orbirea impură și simplă a celui ce neagă însăși lumina.

Pe de altă parte, cum putem însă crede într-o putere ascunsă ce ni se prezintă ca taină, ca semnificație a unui eveniment pe care îl reprezintă, ori ca însuși adevărul ce advine, ca lumină ce rodește semnificativ în noi ? Dar adevărul acesta nu este *al nostru*, și totuși ne adevărește ca fiind cei care îi pot înțelege semnificația, *crezându-l pe cuvânt*, în Cuvântul prin care ne vorbește trezindu-ne la cunoaștere. Taină sădită în noi, spre slava noastră, căci nu e slăvit în adevăr decât cel care slăvește adevărul, precum nu e smerit cu adevăr(at) decât cel care își trage puterea din prea dreapta slăbiciune. „Eu cred” altfel decât „eu gândesc”, deoarece nu cred în adevărul gândirii conform înțelepciunii „acestui veac”, ci cred în adevărul ascuns „de veci” într-o taină pe care voia lui Dumnezeu ne-o face cunoscută. Dacă „înțelepciunea lumii acesteia este nebunie înaintea lui Dumnezeu” (1 Cor. 3,13), este pentru că ea încearcă să obțină ceea ce nu a primit, adică nimicul lui *a avea* în raport cu totul lui *a fi*. „Și ce ai, pe care să nu-l fi primit ?” (1 Cor. 4,7), ce avem mai mult decât suntem ? Avem Cuvântul care, pentru noi, s-a făcut trup, iar trupul, lumină; avem Numele Domnului ce ne călăuzește spre adevăr; avem un sens ce ne sporește trăirea; avem un temei pe care pășim și o cale pe care ne așternem. Și totuși, nimic nu avem, decât credința că *suntem* „ai lui Hristos, iar Hristos, al lui Dumnezeu” (1 Cor. 3,23), decât rânduiala preexistentă nouă – a „Celui ce toate le lucrează, potrivit sfatului voii Sale” (Efes. 1,11) – spre reșezarea noastră în adevăratul făgaș al ființării. Dacă credința ne cuvântează, și nu poate să nu silabisească neîntrerupt Cuvântul creației, ea ne și întărește cu puterea – neînduplecată – a lui Dumnezeu. „Căci împărăția lui Dumnezeu nu stă în cuvânt, ci în putere” (1 Cor. 4,20), nu stă în semnul celor ce se spun, ci în sămânța ce face rostirea cu putință, ce încolțește *ca semnificație* într-un cuvânt care nu se rostește pe sine ci, mărturisind taina însăși a celor create, le-o vestește cu puterea adevărului.

„Plin de har și de adevăr” (Ioan 1,14) este Cuvântul lui Dumnezeu, pentru că este plin de puterea prin care Acesta se mărturisește, chemându-ne la slava Sa. Credem în acest cuvânt nu în calitatea sa de „cuvânt al oamenilor”, propovăduit de o persoană investită cu

acest dar, ci „așa precum este într-adevăr, ca pe un cuvânt al lui Dumnezeu, care și lucrează întru voi cei ce credeți“ (1 Tes. 2,13). Credința nu crede în adevărul celor ce se rostesc *despre* Dumnezeu, ci în adevărul prin care Dumnezeu se rostește pe sine. Mai mult, credința e însuși actul semnificant prin care lucrarea adevărului se face comprehensibilă. Nu ni se dă, cu alte cuvinte, drept conținut al înțelegerii decât ceea ce survine ca înțeles al lucrării înseși, ca semnificație a unui adevăr lucrător *doar* într-o credință ascultătoare. „Cuvântul ascultării de Dumnezeu“ (1 Tes. 2,13) nu își semnifică puterea și nu se pune ca adevăr deplin decât în actul însuși prin care credem în lucrarea căreia ne încredințăm. În credință, adevărul *se arată* ca semnificație lucrătoare: de aceea, credința este răspuns de ascultare față de Dumnezeu, iar ceea ce ea răspunde este tocmai ceea ce în ea semnifică pentru înțelegere; de aceea, ceea ce se arată în Cuvânt e „spre ascultarea credinței“ (Rom. 16,26), căci ceea ce se dă spre ascultare nu e un adevăr pe care îl făurim, ci pe care îl vedem venind în propria sa lucrare care ne făurește. Ivirea sa chemătoare e chiar semnificarea putinței noastre de a-l înțelege.

Dar semnele acestei prezențe, revelate credinței, se oferă și rațiunii: „în ele este deja prezent un adevăr ascuns la care mintea este trimisă“. (85) Dacă semnul este unitatea inseparabilă între ceea ce se dă ca apariție și semnificația sa, rațiunea caută să deslușească acest raport indestructibil, dându-și drept obiect un act ce o transcende. Ceea ce apare este un *semn*; „tu nu vezi, spune Sf. Toma, nu înțelegi, dar credința îți confirmă, dincolo de natură. Ceea ce apare este un semn. Ascunde în mister realități sublime“. (86) Credința eliberează rațiunea pentru că îi reazăază obiectul într-o altă lumină, într-o ordine superioară, în care totul dobândește sens. „Credința, subliniază Sf. Augustin, nu este altceva decât gândirea care consimte (...). Oricine crede, gândește, și crezând gândește și gândind crede (...). Credința dacă nu este gândită este nulă“. (87)

Ceea ce Ioan Paul al II-lea numește „purificarea rațiunii prin credință“ (88) privește tocmai interiorizarea raportului dintre adevăr și semnificație. Căci mintea se purifică nu prin eliminarea îndoielnică

a tot ceea ce *pare* să fie iluzie a subiectului ce gândește, operație prin care subiectul însuși își arogă certitudinea ființării, ci prin transfigurarea de sine. Pentru P. Florenski, de pildă, rațiunea-judecată este rațiunea dureroasă, întrucât adevărul pe care îl descoperă e rana unei realități nicicând epuizate. Or, „rațiunea încetează să mai fie dureroasă, adică să fie judecată, atunci când cunoaște Adevărul: căci Adevărul este cel care face rațiunea rațională, adică o face minte, iar nu rațiunea face Adevărul adevărat“. (89) Adevărul e un dar absolut pe care rațiunea e menită să-l semnifice pe măsura înțelegerii sale, dar nu să-l adeverească în sine, adică să-l judece cumpănindu-l în balanța oarbă a logicii. Adevărul luminează rațiunea, adevărindu-se pe sine în cuprinsul înțelegerii; luminând-o, îi dezvăluie rațiunea de a fi. Rațiunea rațiunii e însă de a cunoaște adevărul fără să se îndoiască de lumina acestuia; căci adevărul însuși creează rațiunea pentru a se putea adevăra ieșind din sine și cunoscându-se pe sine în mintea ce îl cunoaște. Este o lucrare a semnificării, prin care nevoia nemijlocită a minții se arată în plină lumină, în ascultarea încrezătoare a chemării tainice a Adevărului necunoscut. Mintea ascultătoare și credincioasă se îndreaptă spre adevăr, neștiind că însăși făgăduința speranței o apropie de adevăr, apropiind-o de propria ei semnificație. Prin această înscriere în speranță, mintea-rațiune participă la actul ființării, căci dacă n-ar face-o, nici ființarea n-ar participa la înțelegere. Singura posibilitate de a depăși nihilismul, nimicnicia unui adevăr relativ, este „recunoașterea participării rațiunii la ființare și a implicării ființării în rațiune“. (90) Cunoscând adevărul prin speranță, ascultare și credință, rațiunea renunță la judecată, intrând în rezonanță cu ceea ce o face să fie; ca minte, ea trăiește o experiență a cunoașterii, dar și o experiență a cunoscutului care, la rândul său, se face cunoscut, se oferă în însuși actul realizării de sine. „Calea spinoasă a lucrării minții este încununată de fericirea cerească a vederii absolute“, (91) o vedere în care sensul celor văzute este supra-înțeles, adică înțeles cu supra-măsură.

Astfel încât reflecția filosofică nu e posibilă decât după o prealabilă asceză a minții, dogma Treimii devenind rădăcina comună a religiei și a filosofiei. Rațiunea înduhovnicită, purificată de tot ceea ce nu e semnificație a adevărului revelat, e mintea răstignită, străluminată și împăcată în viziunea rostului ei inițial, mai presus de sine, așa cum mărturisește Sf. Augustin: „Am intrat și am văzut cu ochiul sufletului meu, oricum era el, peste acest ochi al sufletului meu, deasupra minții mele, lumina neschimbătoare“. (92) „Puterea rațiunii“, afirmă H.- G. Gadamer, delimitându-se de tot ceea ce este irațional, vorbește în numele generalului, al unei validități acceptate de comun acord. Ea se află mereu într-un proces de autoclarificare „în ceea ce o privește pe ea și propriile ei limite“. (93) De aceea, „activitatea ei este lămurirea“, conștientizarea limitelor înțelegerii în *vedere* deschiderii spre o mai bună înțelegere. Este chiar orizontul hermeneutic al *întâlnirii* dintre adevăr și semnificație, „locul de înțelegere“ între credință și rațiune. Plinătatea de sens nu *apare* ca adevăr ultim, fără rest, decât în participarea gânditor-credincioasă la ființa Cuvântului care se prezintă înțelegerii. Doar astfel ceea ce *avem* sporește în noi ceea ce *suntem*, căci ceea ce avem este „belșugul deplinei înțelegeri pentru cunoașterea tainei lui Dumnezeu-Tatăl și a lui Hristos, întru care sunt ascunse toate visteriile înțelepciunii și ale cunoașterii“ (Col. 2,2-3).

7. Misterul *întâlnirii*

Ce pot întâlni dincolo de ceea ce pot gândi ?

Gândirea poate întâlni adevărul, dar mă pot atunci întreba dacă el este într-adevăr adevărul *meu* ? Mă întâlnesc pe mine însumi la capătul actului cogitant sau îmi dau întâlnire cu ceva ce seamănă cu creația și prada gândului totodată ? Cartezian vorbind, ceea ce întâlnesc, fără dubiu, este chiar dubitația cogito-ului, existența mea certificată de semnificația acestui act. Întâlnirea însă nu e aici ceea-ce-apare în prezent. Căci ceea-ce-apare e doar *datul* întâlnirii; ceea ce întâlnesc în gând sunt deja înainte de a o gândi. Gândirea nu

crează noi existențe, ci operează cu datele existente. Or, ceea ce se dă nu poate fi întâlnit decât într-un fel de trecut ce nu-mi aparține. E tocmai diferența dintre *a te întâlni* și *a-ți da întâlnire*. Nu pot gândi întâlnirea înainte ca ea să aibă loc, iar în clipa când are loc, n-o mai pot gândi fără să distrug însuși prezentul întâlnirii. Plec spre întâlnire din momentul în care îmi dau întâlnire; întâlnirea începe deja, consumându-se în așteptarea faptului de a avea loc (este cazul lui *rendez-vous*, adică: mergeți înspre ceea ce vă așteaptă, așteptați ceea ce vă e dat). *Sunt* însă în întâlnirea ce mă cheamă, căci la rândul-mi o chem în ceea ce sunt (este cazul lui *rencontre*). Dacă întâlnirea pe care mi-o dau are loc înaintea mea, aproape în lipsa mea, întâlnirea autentică nu poate fi anticipată sau pregătită de nimic; ea are loc doar în clipa prezentă, deoarece nu poate locui decât în prezența mea, în mine însumi. Ceea ce înseamnă că nu pot gândi întâlnirea în însuși evenimentul producerii ei. Întâlnirea gândită e întâlnirea ratată.

Întâlnirea nu e niciodată un dat, căci datul este întotdeauna datat; ceea ce e dat nu „se dă” decât într-un prezent deja mort. Dimpotrivă, întâlnirea e dăruire, exercițiu în care *libertatea* își încearcă limita. Dacă limita libertății mele e Celălalt, cel diferit de mine și totuși indiferent, întâlnirea este puntea pe care libertatea merge mai departe, trece peste prăpastia dezbinării și a indiferenței, dincolo de diferența însăși, fiindcă ceea ce o împinge înainte este ceea ce o cheamă: o altă libertate. Întâlnirea libertăților în ceea ce au asemenea este chiar libertatea întâlnirii înseși ce se întemeiază pe principiul non-contradicției. Întâlnirea nu cunoaște dialectica, deoarece actul libertății ei nu este o sinteză a libertăților ce-i dau naștere, nefiind însă nici un rezultat sumativ, o juxtapunere a unor libertăți individuale. Ea se ivește de fapt dintr-o carență de libertate, dintr-o libertate știrbită ce încearcă să se împlinească în ceea ce răspunde propriei sale chemări. Libertatea rănită nu se regăsește decât în rana altei libertăți, în care se poate vindeca de boala limitării. Întâlnește, cu alte cuvinte, răspunsul ce închide o întrebare fraternă; e singurul mod în care conștiința poate vedea o altă conștiință. Doar atât?

Dacă, în răspunsul celuilalt, conștiința se îngroapă pe sine ca întrebare, libertatea se confruntă cu o nouă limită, insurmontabilă. Limita nu e însă un răspuns, ci o întrebare nedusă până la capăt, stârnită de un obstacol ce i se ivește în cale. Dar obstacolul acesta este tocmai ceea ce în întrebare se opune deschiderii: așteptarea răspunsului. Conștiința nu poate întâlni o altă conștiință decât în măsura în care vede în ea o întrebare pururi deschisă, darul neașteptat, și nelimitat, al unei *împărtășiri*. Ceea ce descoperă ea este chiar libertatea limitei de a-și afla un orizont de depășire, dar și bucuria de a se regăsi pe sine în zarea acestei limite, în privirea întrebătoare – deja răspunzătoare – a celuilalt. Paradoxul întâlnirii constă în faptul că ceea ce întâlnesc mă privește din interiorul privirii mele, la fel cum privirea mea se întâlnește cu mine într-o privire ce mă privește. În acest sens, întâlnirea pare oarecum transcendentă conștiinței ce participă la actul acestei comunicări, căci pentru a se întâlni cu altul în sine, conștiința trebuie să iasă din sine, să se părăsească în ceea ce are ea limitat și închis, deschizându-se unei conștiințe ce se oferă.

Este vorba aici de transcendența purei alterități, a tot ceea ce e străin în raport cu mine, sau mai degrabă de transcendența raportului însuși, care este chiar întâlnirea? Credem că nu putem vorbi de alteritate atâta timp cât, în actul întâlnirii, celălalt nu mai e dincolo de mine, nu e străinul ce îmi neagă identitatea, ci e, dacă se poate spune astfel, celălalt *din mine* pe care încerc să-l înțeleg ieșind din propria-mi conștiință de mine. Căci întâlnirea este de fapt o *întâmpinare*, o ieșire în calea celui ce mi se oferă, a celui ce vine el însuși spre mine, întâmpinându-mă. Înseamnă oare acest lucru că pornesc spre întâlnire ca spre un scop pe care mi-l dau *a priori*? Am ajunge astfel de unde am plecat, neîntâlnind decât datul obiectivat al unei căi ce mă poartă spre întâlnire. Spre întâlnire însă nu se pleacă, întrucât întâlnirea însăși e plecare, la fel cum ea nu poate fi preînțeleasă, căci ea însăși e *înțelegerea*. Ieșirea în cale e tocmai calea ieșirii, deschiderea înțelegătoare, întâmpinarea celui de care dai în cale. Or, nu mă pot întâlni decât cu cel ce este pe *aceeași* cale, cu un semen ce mă semnifică și care, la rândul-i,

înseamnă ceva pentru mine, căci el e semnul unei prezențe ce se ivește în mine. Dacă încerc să gândesc această semnificație, adică s-o înțeleg în ceea ce în ea este interpretabil, întâlnesc doar înțelesul *deja* actualizat, comprehensibilul unei situații în care nu mă mai aflu și care îmi e exterioară. Nu mă mai simt angajat în actul viu al întâlnirii, ci în gândirea ce gândește *sensul* întâlnirii. Nu mai particip la o întâlnire concretă, căci ea nu mă privește, nu mă vizează decât ca problemă. Este chiar *neîntâlnirea* sau întâlnirea abstractă, inexistentă, un eveniment străin în care nu mă recunosc.

Spuneam că actul întâlnirii, presupunând un raport între conștiință și ceea ce apare ca act, este oarecum transcendent conștiinței ce participă la acest eveniment. Ieșind din sine, conștiința nu mai e intențională, ci se vede angajată într-o survenire a cărei intenție de realizare este conștiința însăși. La fel cum, în întâlnirea cu mine însumi, eu nu mai sunt eu (*je* nu mai e *moi*), căci cel care sunt cuprinde deja în sine un alt mod de a fi, dincolo de cel care am fost. Întâlnirea este transformatoare și creatoare în același timp; ea nu se poate ivi decât într-un prezent pe care îl impune ca act de existență. Este însă și un act de cunoaștere? În măsura în care este o intenție a clipei, o „viziune intuitivă“ a prezentului, putem vorbi de recunoașterea a ceea ce se manifestă ca prezență. Este tocmai ceea ce pot întâlni dincolo de gândire, căci ceea ce apare *în mine* este întâlnirea însăși, propria-mi ființă ce se vede *chemată*. Ea participă însă, după cum spuneam, la o realitate ce o transcende, la o co-prezență ce o afirmă ca libertate; libertate atât de radicală încât ea nu poate fi decât în grația imponderabilă a acestui raport absolut. Apariția aceasta este înțelegerea unui alt adevăr, neverosimil de real în puritatea lui. Căci ceea ce întâlnesc este chiar disponibilitatea de a mă deschide spre nemaiîntâlnitul unei experiențe ce mă caută. Mai mult decât o simplă între-vedere, să fie oare vorba de misterul unei lumini în care nimic nu îmi mai aparține, dar totul mi se oferă? Aici însă, spune Sf. Bernard, cel care mă caută, cel care mă preîntâmpină, este însuși Dumnezeu.

8. Recentismul – la răscrucea timpului

Pentru H.- R. Patapievici, un orizont problematic fundamental este oferit de „criteriul poziției față de timp“, pe care autorul îl consideră un „detector“ al modernității. (94) Pornim așadar de la ipoteza de lucru conform căreia modernitatea „este gândirea care tinde să transforme orice lucru în temporalitate și pentru care categoria centrală a oricărei gândiri a devenit timpul“. Drept corolar antitetic al acestei aserțiuni aflăm, ca marcă a spiritului pre-modern, valorizarea eternității împotriva timpului, fapt ce confirmă preferința metafizică pentru spațiu și pentru gândirea bazată pe esențe. Să urmărim desfășurarea argumentativă a acestor premise ipotetice, prin luminarea progresivă a semnificațiilor ce se propun interpretării.

Dacă libertatea anticilor stătea sub semnul spațialității (al exteriorității ca spațiu public), libertatea modernă, afirmă H.- R. Patapievici, se întemeiază pe temporalitate (pe interioritate ca spațiu privat). Ea „presupune timpul ca substitut ultim al realității lumii“. Dacă totul se temporalizează, ce înseamnă în acest contex „substrat ultim“ ? Nu e o substanță imuabilă sau o esență tare (așa cum erau concepute lucrurile eterne în pre-modernitate), ci o „substanță-făcută-din-timp“, adică o esență „lichefiată“, înmuiată până la nerecunoaștere, dizolvată în aparența sa trecătoare: *in-existentă*. Înseamnă acest lucru că substanțele-esențe au trecut în substanțe-timp ? Trecere care, în viziunea lui Patapievici, se desfășoară de sub semnul spațialității sub cel al temporalității. Punerea problemei în acești termeni necesită însă, credem, câteva nuanțări: 1. dacă substratul este într-adevăr ultim, atunci el se dă ca realitate ultimativă, sub-pusă alteia, și care nu permite nici o categorie transcendentă ei, caz în care această dispunere a realității lumii ar refuza o structură „lichefiată“ în care toate sunt unul și același lucru; 2. dacă esența este concepută ca și centru, aceasta însă nu prin introducerea unor concepte spațiale; esența nu este un centru al spațiului (în spațiu), ci o substanță-temei a cărei centralitate nu poate fi postulată decât în raport cu întregul realității, deci și în raport cu timpul (esența văzută spațial: ceea ce nu trece rămâne pe loc, stă locului; dar starea

pe loc nu e locul însuși, după cum esența nu e un cuprins fără de timp, ci mai degrabă o cuprindere sau o în-locuire a timpului); 3. dacă esența se „dizolvă” în apariția sa temporală, nu ar face-o precum o entitate spațială; ceea ce se transformă în timp se dă ca esență a unei manifestări apariționale față de care esența ca atare este întotdeauna transcendentă; prin urmare, ea nu se poate „dizolva” în temporalitate ca în propria sa negație de sine; 4. dacă exterioritatea este doar a spațiului public și interioritatea doar a spațiului privat, atunci lumea modernă marchează o ruptură definitivă cu exteriorul, ceea ce ar veni în contradicție, pe de o parte, cu spiritul modern al călătoriei (marile descoperiri geografice ale unui *altundeva*) și, pe de altă parte, cu încercările moderne de a gândi chipul ileității (marile descoperiri filosofice ale *celuilalt*).

Principiul temporalității semnifică o schimbare de orizont în cadrul modernității ultime (să o numim *recentism*), care se integrează în dialectica modernă a vechiului și noului: valorizarea întrebării față de răspuns, a faptului în raport cu sensul, a manifestării în dauna substanței. Dacă punem sub semnul *aparenței* seria întrebare – fapt – manifestare, și sub cel al *esenței* seria răspuns – sens – substanță, paradigma recentă ne apare nu numai ca totală răsturnare a celei pre-moderne, dar și ca radicalizare a paradigmei moderne, prin postularea autonomiei noului, care nu poate fi nou decât în măsura în care se rupe de vechi. Întrebarea fără răspuns, faptul nesemnificativ, manifestarea nesubstanțială – iată câteva din „libertățile” cele mai recente. Pentru moderni „nu unde se petrece este important, ci faptul însuși că se petrece”. În același fel, ultima modernitate nu e interesată de *ceea ce* se revelează, ci doar de faptul *că* se revelează. În virtutea acestei opțiuni fenomenologice, ea nu se întreabă despre esența originară a timpului care, oricum, nu poate fi decât ceva de ordinul „trecutului”, al „vechiului”, astfel încât chiar dacă întrebarea s-ar pune, ea ar rămâne fără răspuns: nimic nu răspunde întrucât nu mai e în condiția *actuală* a răspunderii: ca atare nu există. Singura „esență” este aparența care face ca timpul să fie: mereu nou, căci mereu e aici și acum.

Dacă libertatea modernului stă sub semnul timpului, înseamnă că ea „este expresia voinței sale individuale de a fi și altceva decât încadrarea sa în colectivitatea care îl precedă“. Trebuie însă observat că ruptura de orice precedentă marchează trecerea de la *succesiune* la *substituție*. Libertatea modernă nu are sens decât refuzând prezentul înțeles ca succesor al trecutului, înlocuind momentul – deja trecut – cu altul – deja prezent. Succesiunea e o moștenire care „captivează“, înlănțuind ființa într-un fel de exterioritate temporală (ceea ce a trecut a rămas în afara noastră, nu ne mai privește întrucât e deja în urma noastră). În schimb, substituția e văzută drept o garanție a noutății; ființa e mereu altceva decât a fost, o alteritate care își creditează propria libertate prin simplul fapt că *este posibilă*. Nu e vorba însă aici de vreo „credință“ a modernității în realitatea împlinirii substanțiale a timpului (doar un spirit religios poate avea conștiința sensului eshatologic, încrederea în făgăduința pe care o aduce cu sine timpul sfârșit), ci de convingerea – rațională – că timpul nu se poate împlini decât în timp, în conservarea propriei sale desfășurări. Nu vreo substanțialitate „ține“ timpul; el se păstrează ca discontinuitate marcantă: nu bunătatea lui ne întâmpină, ci perfida lui vitregie.

„Figura retorică a rupturii s-a transformat în realitatea neliniștitoare a unei fără-de-întoarceri rupturi cu trecutul“, în special cu trecutul imediat. Dacă însă cuvântul de ordine al modernității (oricare ar fi ea: primă sau ultimă) este temporalitatea, cum se explică ruptura cu *trecutul*? Trecutul nu este și el timp? A avea conștiința trecutului ori a te revendica dintr-o *tradiție* înseamnă a refuza înnoirea prezentului, a te închide în nelibertate. Trecutul însă nu e doar cronologie moartă și ca atare inutilă – el fiind tocmai ceea ce a trecut și nu mai poate veni –, dar el ar putea primejdui noutatea clipei prezente (așa cum, într-o situație extremă, paseismul sterilizează actualitatea). Trecutul este timpul anacronic, *uitat*; uitarea este adevărata ruptură pe a cărei temelie paradoxală omul recent își zidește acțiunea. El este campionul valorizării timpului, dar, totodată, omul fără memorie, fără amintiri care să-i tulbure nou-născutul

fiecărei clipe. Trebuie adăugat, și aceasta în consens cu poziția lui Patapievici, că prezentul nu numai devine din trecut, dar trecutul se trezește în prezent, participând la prezența prezentului. Mai mult, prezentul nu e cu adevărat prezent decât în măsura în care trezește în sine trecutul la prezență. Trecutul trezit în prezent nu poate fi sesizat ca un *acum*, ci ca prezent tradiționalizat, deci ca prezent al trecutului care solicită prezența sesizării. Nu am fi prezenți – și cultura întreagă nu ar privi prezența acum – dacă nu ne-am sesiza, în același timp, ca devenire din trecut și ca revenire a trecutului într-un prezent deja trecut. Ceea ce înseamnă că tradiția nu poate fi alta decât una a devenirii – în devenire –, în care prezentul e *totul* (realitatea de acum a întrupării) și totuși *nimic* altceva decât un acum al trecerii și al *diferenței*. Problema este de a ști dacă ceea ce trece poate fi sesizat și altfel decât ca diferență. Ceea ce numim tradiție vie este tocmai spiritul temporal al diferenței care survine în actul sesizării. Ne sesizăm acum – suntem în *acest* moment al prezentului ființării – dar ca într-un acum al devenirii, al sur(supra)-venirii a ceva de dinaintea noastră. Faptul că acest ceva semnificant ne premerge și vine „pe deasupra” (ne *sus-ține*) nu implică introducerea în temporalitate a unui operator spațial, ci deschide *în* timp un orizont al reflecției. Gândind ceea ce a fost, nu putem să nu sesizăm diferența între aici-și-acum-ul actului de a gândi și obiectul trecut care nu mai este decât în și pentru actualitatea sesizantă a gândirii.

De ce nu mai avem timp, când de fapt întreaga realitate nu e decât timp ? Pentru că întreaga realitate este, am văzut, dizolvată în timp. *Criza* timpului se consumă însă în spațiu: nimic nu mai are loc, totul fiind în-locuit. Lumea-adăpost devine lumea mobilizată, o lume care nu mai *este* ca stare stăruitoare, durabilă, ca rămânere în sine, ci *există* ca mișcare, în virtutea schimbării de sine („această lume calificată prostește drept modernă, afirmă G. Bernanos, ca și cum faptul de a exista astăzi ar fi pentru ea o justificare suficientă”). Cât despre așa-zisul timp liber, el nu e nicidecum libertate a timpului; e vacuitatea unui repaus steril, obositor, un refugiu ce seamănă mai mult a părăsire. Timpul liber nu înseamnă o ieșire din timp, ci un fel

exotic de a rămâne în pas cu timpul. Ființare camuflată uneori în opusul său, într-un complex ironic dominant, cel al captivității în timp. Ironie ce izvorăște nu din exercițiul îndoielii la care se supune orice subiect „serios”, tratat ca suspect, ci dintr-o absență a „seriosului” însuși. Din moment ce nimic nu mai poate fi „serios” (esențial, original, metafizic, întemeiat: *tare*), spiritul ironic al recentismului își află obiectul în sine însuși. Este, într-un fel, echivalentul unui act de deconstrucție sau destrămare, căci timpul ne înconjoară din toate părțile (mai mult: timpul e „stofa” din care suntem țesuți), dar el nu poate fi luat în „serios”; nu poate fi decât un obiect al ironiei care, luându-l în răspăr, îl acceptă doar ca timp *slab*, moale, „un timp cu totul inferior”.

Cele spuse mai sus ne conduc spre problema *conținutului* timpului. Dacă suntem de acord cu tematizarea unui conținut temporal, înseamnă că timpul sesizat este o manifestare a unei esențe, a unei „substanțe”-temei care își transcende propria apariție în ascunsul numinozității sale. Dacă lucrurile nu stau așa, atunci timpul nu e decât trecere a ceea ce apare pentru actul sesizării ca fenomenalitate a devenirii. Decurge din această ultimă poziție imposibilitatea postulării netrecătorului, a veșnicului: fie că totul trece, deci totul este *în* timp; fie că ceea ce nu trece transcende timpul, deci iese din orizontul sesizării. Dar ceea ce ne pune întrebări – și ne pune sub semnul întrebării – nu este timpul ca trecere, ci durata infinită a netrecerii, acea afirmare a *diferenței* care trezește și neliniștește: lucrurile eterne care, netimp fiind, sunt *tot* timpul. Lamentația omului în fața trecerii timpului dă glas netrecătorului care își rostește diferența. Timpul e resimțit și sesizat ca alteritate constrângătoare, limitativă, *doar* pentru că în pustiu curgerii sale izvorăște o altă prezență. Este chipul Aceluiași, imemorialul identității care, după Schelling și apoi Lévinas, se dă ca infinit în finit (*Infîni dans le fini*). Iar în acest *în* (sau în acel *în* din *infinit*) „se află neliniștea timpului ca trezire”, „acea neliniște din sânul odihnei”. (95) Acest *întotdeauna* al timpului, ca durată in-sesizabilă – a cărei semnificație este tocmai de a dura – neliniștește atunci când e pus

în raport cu prezentul perisabil al lui *acum* și *aici*, dar trezește totodată în ființă adevăratul sens al devenirii, care nu marchează doar lumea trecătoare, ci se pe-trece *între* sublunar și celest, între *mai puțin*-ul alterității și *mai mult*-ul identității. Conștiința noastră nu percepe decât reducerea ființării la o condiție temporală implacabilă, la puținătatea cotidianului care măsoară timpul în funcție de urgența clipei. „Există însă, adaugă Lévinas, un timp mai profund sau un timp originar dincolo de timpul liniar“, (96) iar acest timp originar este durata, veșnicia activă a trecerii. Nivel al timpului care nu poate fi obiectivat, ca atare nici spațializat. De aceea, credem că diferența dintre pre-modernitate și modernitate nu zace atât între conștiința spațiului și cea a timpului, cât mai degrabă este un glisaj în interiorul temporalității înseși: între spațializarea timpului și despațializarea sa. La rândul său, ultima modernitate (recentismul) încearcă să respațializeze timpul, dar nu în sensul pre-modern al cuvântului, ci printr-o operație de radicală relativizare (deconstrucție, ironie, paradox: libertate înțeleasă ca *jouissance*). Ceea ce se desfășoară în timp se pe-trece exclusiv în prezent, dar într-un prezent relativizat, *u*-topic, pentru că e lipsit de *mai mult*-ul identității originare: un prezent fără prezență. Pe de-o parte, dacă totul e relativ, nu mai există nici un absolut; pe de altă parte, dacă există totuși vreunul, el e relativul însuși. *Aici* timpul nu poate fi decât *acum*, un mereu alt acum a cărui prezență e veșnic pustie, pentru că e veșnic pe fugă. Activismul debordant al recentismului este de fapt o manifestare a unei conștiințe temporale care, în criză de timp, a ajuns la frenezia parcurgerii spațiului.

Or pentru o lume care e veșnic pe fugă (fie că e în fugă spre, „fugitivă“; fie că e pusă pe fugă, „fugărită“), timpul nu mai poate avea nici un conținut. Pierderea acestui conținut este simptomul fundamental al „pierderii rădăcinii“. Timpul „inferior“ sau slab este timpul în care ființa, pierzându-și „în rădăcinarea temporală“, pierde semnificația timpului. Timpul degradat sau neîntemeiat, înțeles ca privațiune a eternității, nu ar asigura nici măcar circularitatea temporală, acea „veșnică revenire“ în care ceea ce revine nu e

secundaritatea și aparența, ci realitatea Identicului: în miezul schimbării și al trecerii, lumea pare că nu se schimbă și nu trece: ea a-pare a fi mereu aceeași (dar ceea ce revine nu se repetă; identicul nu e repetabilul; el se dă de fiecare dată într-o nouă apariție; am putea spune, în acest context, că recentismul suferă de un complex al irepetabilului). Există însă două feluri de „eternități”: una a subiectivității reflecției filosofice (pentru care actul de a gândi reprezintă satisfacerea atemporală a cunoașterii: formalul timpului abstract, speculativ) și alta a evenimentului religios (în care se afirmă experiența veșniciei divine: încercarea timpului liturgic al Întrupării). Dacă eternitatea teoretică se ivește ca adevăr impersonal al relației cu universalul, eternitatea „concretă” a credinței lucrează în conștiința personală a schimbării. Doar natura „existând în Dumnezeu” transcende timpul, devenind, așa cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul, „repausul în veci mișcător prin dispoziția sa, dar și mișcarea nemișcată, veșnic aceeași în jurul Aceluia Care în veci e Același unu și singur”. (97) Vorbind de schimbare, înțelegem „mutarea” sau dis-poziția ființei spre adevărul hristic al lumii, spre întâlnirea în sine cu noutatea de fiecare clipă a Prezenței, a Omniprezenței. „Morală, afirmă Patapievici, este că Dumnezeu nu poate lăsa timpul să se degradeze independent de voința lui. Legea timpului, altfel spus, trebuie să fie teonomică, dacă Dumnezeu există, și liberă de El, dacă Dumnezeu nu există”. Faptul de a fi – în existențialitatea continuității și a schimbării – este un eveniment al prezenței „care *durează* dincolo și în afara continuității temporale”. (98) Este lucrarea personală care, măsurată în limitele timpului lumesc, îl transcende prin orientarea sa creatoare spre veșnicia Logos-ului Creator. Nu este altceva decât dezvăluirea transfigurării timpului în durată a comuniunii, în *urmare* netrecătoare a „crucii vremii”. Lumea nu e răstignită pe crucea timpului; ea se află la răscrucea în care semnificația timpului dobândește lumina unui orizont („Răscrucea timpului nostru este acceptarea sau respingerea scurgerii indefinite în sorbul schimbării cu orice preț”). Dacă „crucea vremii este posibilitatea retragerii noastre individuale din curgerea care ne

aruncă în sorb“, aceasta doar în măsura în care ființa recentă recunoaște, în vremea care „stă, vremuiește“, rana strălucitoare a Vieții, pătimirea firii fisurate din care totul poate reîncepe. Posibilitatea retragerii – dincolo de sorbul pământului – vestește de fapt intrarea în Deschisul unei (de sine)-stătătoare înaintări.

9. Raportul dintre gândirea limitei și transcendentul ca temei al nelimitării

Astăzi, spune Patapievici, „domeniul supranatural pur și simplu nu mai poate fi imaginat, și, drept urmare, nici gândit. El încetează să mai poată exista“. Rezultă de aici că „tot ceea ce nu poate fi explicat natural nu există“; există *doar* ceea ce putem gândi, evacuând din explicație pe Dumnezeu, împreună cu orice raport de transcendență. Ipoteza antimetafizică modernă conform căreia lumea (natura) poate fi cunoscută fără rest implică două consecințe: 1. lumea (natura) există de sine stătător, punându-se cunoașterii ca prezență în absența vreunui raport transcendent; 2. lumea nu e cunoscută decât ca natură, fără Dumnezeu, deci amputată de orice supranaturalitate. Ca atare, tot ceea ce nu poate fi cunoscut – întrucât se situează în afara naturii gândibile – nu există. „Ține de logica modernității să nu admită ca reale decât entitățile care sunt lipsite de Dumnezeu“. O primă problemă care se impune este dacă gândirea poate postula ca existent ceva ce trece dincolo de propria ei natură (problemă pe care am discutat-o, parțial, cu referire la misterul întâlnirii). Or, natura gândirii este una limitativă; ea nu afirmă drept existent decât o valoare pe care o impune propria ei acțiune. Valoare desprinsă însă de un temei transcendent („Acest mod de a explica lumea elimină în cele din urmă și valorile – ultime vestigii formale ale raportului de transcendență“), astfel încât ceea ce există ca valoare autonomă (sau lucrul suficient sieși întrucât este doar pentru și prin sine) nu există decât în absența prezenței care face ca ceva să fie. De aceea, lucrul existent pentru și prin sine nu va deveni niciodată lucrare vie, ci va rămâne obiect al unei gândiri care îi garantează existența *pentru cunoaștere*.

Poate fi însă cunoscută esența lucrătoare a tot ceea ce, în fiecare lucru creat, creează pe urmele Viului, fiind ea însăși *urmare* a Prezenței divine ? Cu alte cuvinte, gândirea poate depăși existența ? Poate ea gândi *cu sens* ceva ce transcende existentul ? Or, ceea ce transcende existentul este chiar ceea ce îl întemeiază, acea alteritate a adâncului care este, în sine, un negândibil. Dacă temeiul *există*, nu o face decât în virtutea esenței manifestării sale *ca existență*. Gândirea ar trebui astfel să se reîntoarcă asupra propriei esențe pentru a se întreba cum e posibil să existe ceva, cum e posibil ca ea însăși să existe pentru a-și putea pune această întrebare. Dacă însă, pe de altă parte, *ceea ce se manifestă* este un necogitabil – întrucât transcende orice gând cuprinzător existent ca atare –, actul manifestării este înfățișarea acestui negând, singura în măsură însă să fie pentru gândire. În-fățișare, adică prezență a Celui ce este în tot ce există. A *fi* nu înseamnă aici a fi *gândit*, ci a fi *de față*, în prezentul unei gândiri pentru care existentul este un semnificabil fără rest. Dar și un a fi *posibil*, căci doar între *a fi* și *posibilul feței* se deschide, pentru gândire, raportul de transcendență, acel vizibil pe care îl gândește până în pragul invizibilului, acel hotar dincolo de care ceva ființează fără a fi gândit, ceva ce este totuși posibil în absența prezenței.

Că această ființare în preajma originii înseamnă o apropiere de ultima limită transcendentă e o altă problemă. Continuitatea valorilor, afirmă Patapievici, trebuie să fie mărginită vertical de o limită prezentă, de o limită fondatoare prin excelență, care este chiar Dumnezeu. Dacă, într-adevăr, nelimitarea spațială proprie modernității duce la pierderea interiorității, nu credem însă că putem vorbi de o *limitare* transcendentă care ar deschide în noi orizontul „propriului“, decât în sensul că gândirea poate înainta doar *până* la acest liman absolut, capăt-căpătâi al încercării de sine. Dar în acest caz, afirmă E. Lévinas, „actualitatea cogito-ului se întrerupe în ideea Infinitului“, ca negativitate a in-finitului în finit, deoarece „ruptura actualității gândirii în ideea de Dumnezeu este o pasivitate“, (99) adică o ne-re-prezentare, încremenirea cogitației în fața ineității,

deci a absolutei anteriorități a ideii de Dumnezeu. Nu este oare însă și ruptura dintre actualitatea lui Dumnezeu și aceea a gândirii pur și simplu ? Dar ce înseamnă *propriu* ? Manifestarea neasemănătorului ca act unic și irepetabil în relație *personală* cu prezența lucrării ființei. Propriul fiecăruia este personalizarea neasemănătorului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, adică prezența a ceea ce este în ceea ce subzistă. Dacă ceea ce *este*, ca raport transcendent asumat în însăși manifestarea sa în ceea ce subzistă, este o limită, cum ar mai putea fi posibilă transcenderea, altfel spus realizarea și depășirea de sine a individului spre/ în persoană ?

Nu există o limită verticală a acestei transcenderi, căci, așa cum spune Vl. Lossky, „o persoană umană nu este limitată prin natura sa individuală“, (100) ceea ce înseamnă că îi este dat să o desăvârșească prin restaurarea sensului asemănării cu Chipul divin. Vestirea acestui Chip în lumina revelației creștine nu este oare o dezmărginire, o profundă mutație existențială înspre nelimitare ? Este vorba, de fapt, de o convertire pe *toate* planurile, căci e o deschidere în *toate* sensurile: un orizont care ne împrejmuiește ființa, dar nu ca o limită (fie ea și ultimă ori fondatoare), ci ca plinătate a chemării. Pentru creștin nu se pune problema de a-și depăși limitele (nici nu ar avea cum cu adevărat, decât printr-o falsă de-limitare de temei, ceea ce impune noi limite), ci de a *se înțelege* în cuprinsul lor. Ceea ce înseamnă a înțelege înțelesul nelimitării: ceea ce se ivește ca sens și impune înțelegerea doar ca limită revelată, ca revelație a nevăzutului în singurul cuprins în care poate fi văzut, adică în ființa umană ce se înțelege în limitare tocmai pentru că ea *crede* în revelarea nelimitatului în limitat. Și aceasta pentru a putea înțelege „care este lărgimea și lungimea și înălțimea și adâncimea“ (Efes. 3,18), pentru a putea cuprinde nu măsura, ci nemăsura iubirii lui Hristos, ca singur temei *nelimitat* al lucrării umane. (101) Nu călăuzesc oare cuvintele Sfântului Pavel – prin semnul lor crucial – atât pe orizontală, cât și pe verticală, pe drumul *crucii* ale cărei brațe deschid spre zărilor infinitului natura noastră răstignită ?

10. Problema ascunsului și natura nevăzutului

De ce esența manifestării ține de echivocitate ? Când Dumnezeu se întrupează, spune Patapievici, „tocmai atunci ascunsul devine și mai ascuns“. Pe de o parte, „realitatea nu poate funcționa așa cum o vedem decât prin afirmarea în vizibil a ceva ce este de natura invizibilului“. Pe de altă parte, așa cum precizează Gabriel Marcel, „ține de esența prezenței să nu fie întotdeauna manifestată“. (102) Am lega această paradoxală revelație de problema ascunsului în care lucrează dialectica subtilă a vizibilului și invizibilului. Faptul că „existența este modul în care Dumnezeu este vizibil prezent“ pare să nu se mai refere la existența modernă. Căci în *această* lume, constată Patapievici, „nu mai pot exista chipuri *actuale* ale Divinității (epifanii, apariții etc.)“, ci ancorări în Duhul prezenței lui Dumnezeu. Nu știm însă în ce măsură această pneumatologie (cf. p. 417) ce renunță la Nume și la Chip ar putea într-adevăr fundamenta „o cultură a discernământului“. Atât timp cât Dumnezeu este vizibil prezent în existență doar prin „mireseme, treceri, petreceri și sufluri“, Chipul său nu *rămâne*, Cuvântul său nu *vorbește*. Trecerea aceasta ușoară a Vizitatorului nu limpezește echivocitatea manifestării, ci îi adâncește ascunsul. Or, *prezența Chipului nu arată ceea ce este, ci este ceea ce arată*, nefiind în primul rând aducere la vedere, ci *ceea ce vede* și solicită vederea. Această între-vedere, exprimată în simbolică icoanelor, nu este una strict co-memorativă a prototipului, ci o întipărire vizibilă a invizibilului, o urmă vie a veșnicei actualități a chipului, semnificația unui act de prezență ce se dăruiește în prezentul și în prezența lumii. Dacă divinul devine vizibil printr-un act de „răsucire“ a întregii făpturi (nu prin sădirea simțului văzului, ci prin trezirea vederii care este o „artă a răsucirii“, 103), – aceasta nu pentru că vederea ar crede într-o apariție de dincolo de vizibil, ci deoarece ea vede în vizibil prezența invizibilului. Prin stră-vederea ochilor credinței, ceea ce apare și se dezvăluie ca întrupare este chiar revelația „mediului divin“ (Teilhard de Chardin), trans-apariția lui Dumnezeu în stră-lucirea acestei dezvăluiri. Un dar pururi reînnoit pe care credința îl vede și îl primește în miezul înflăcărat al lucrării sale rugătoare, recunoscătoare.

„Puțin și nu Mă veți mai vedea, și iarăși puțin și Mă veți vedea“ (Ioan 16,16). Ce ascunde această nevedere urmată de vedere, această împletire, în aparență de neînțeles, a ascunsului și neascunsului? În aparență de neînțeles, căci aici ascunsul rămâne ascuns, de nevăzut și pecetluit în taină. În apariție însă, ascunsul nu mai e ascuns; aici „adânc nu mai înseamnă ascuns“, ci dare pe față, dăruire a feței, în-fățișare a unui Chip ne-închipuit până acum. Este ceea ce numim o *ascundere deschisă*. Căci ceea ce se dă în ea este un dar ce ne vestește, chemându-ne pe cale, ca înțeles al Vieții în prezența de la sine înțeleasă a acestui Deschis care ne privește și ne vorbește. Când Filip zice „Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne este de ajuns“ (Ioan 14,8), prin el se rostește nu doar îndeajunsul certitudinii vizibile, ci și suficiența necredinței dintotdeauna, care, atât timp cât nu vede ce se arată, rămâne în umbra absenței, confruntându-se (în aparență) cu o ascundere închisă, fără adânc. Răspunsul lui Iisus este elocvent: „De-atâta vreme sunt cu voi și nu M-ai cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl (...). Nu crezi (s.n.) tu că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine?“ (14,9-10). Este chiar răspunsul ascunderii ce se deschide, ce s-a deschis de fapt fără a fi văzută ca adânc. „Iisus, comentează J.-L. Marion, oferă nu numai o imagine vizibilă a Tatălui care rămâne invizibil, ci o față (vizibilă) a invizibilului însuși (Tatăl), o imagine vizibilă a invizibilului *ca invizibil*“. (104) Invizibilul ce se face vizibil este adâncul ce iese din ascundere, deschizându-se vederii ca Față care cere să fie văzută. Față ce cheamă vederea credinței, nu pentru a deschide un adânc al vizibilului, ori un alt vizibil mai adânc, ci spre „altul vizibilului“, (105) spre Celălalt a cărui prezență ne privește și caută privirea.

În acest context, necredința lui Toma este încă o atitudine premodernă? Se pare că da, întrucât, chiar dacă, pentru a crede în învierea lui Iisus, el cere o dovadă a prezenței invizibilului în vizibil: semnul cuielor (cf. Ioan 20,25), – el ajunge într-un fel la credință. Pentru spiritul modern însă, existența vizibilului însuși este o tăgadă a invizibilului: tot ceea ce există se vede, deci nu putem crede

decât ceea ce vedem. Este chiar gestul refuzului invizibilului, al nerecunoașterii întipăririi sale în spectacolul vizibil. Dar semnul trecerii invizibilului prin vizibil este urma prin care el se vestește, semnificându-și prezența. În urmă, nevăzutul se expune pe sine vederii; ea mărturisește că ceva nemaivăzut se arată privirii. Toma însă nu vede pentru că el crede, ci crede pentru că vede, Credința neîncrezătoare se sprijină pe vizibilul ce *arată* invizibilul. Dar „fericiți cei care n-au văzut și au crezut“ (Ioan 20,29), ceea ce nu înseamnă că din nevedere se ivește credința (ca și cum din invizibil s-ar arăta *ceva* vizibil), ci faptul că adevărul credinței se întemeiază pe invizibilul ce *se arată* în vizibil.

Același lucru se întâmplă pe drumul spre Emaus ? La prima vedere, se pare că avem de-a face cu două categorii de semne de aceeași natură: semnul cuielor, pe de o parte, și semnul frângerii pâinii, pe de altă parte. Prin manifestarea sa echivocă în invizibil, Dumnezeu se ascunde în vizibil, ascunsul devenind și mai ascuns. Manifestarea nu arată decât ceea ce se ascunde, ceea ce se deschide însă în propria ascundere de sine. Deschisul acesta este chiar vizibilitatea orizontului ascunderii, adâncul vestit de un semn luminos. Dacă însă în semnul cuielor se arată ceva de ordinul trecutului (și al oricărei dovezi mundane, palpabile, a prezenței supra-lumești), în sensul că ceea ce se vede nu poate fi decât ceea ce este pentru că *a fost*, ceva cunoscut drept ceva deja văzut, – semnul frângerii pâinii este un simbol vestitor, actul de re-cunoaștere prin care se arată semnificația arhi-cunoscutului. Semnul acesta nu arată altceva decât cel dintâi, ci îl arată pe același în alt orizont al descoperirii. Căci în actul frângerii pâinii, Iisus nu arată necredinței că vizibilul e străpuns de invizibil, ci se arată drept Chip al Tatălui, drept Față prezentă a nevăzutului. De aceea, precomprehensiunea recunoașterii este aici o invitație la rămânere și la împreună ședere (cf. Luca 24,29-30), o împărtășire și o dăruire a binecuvântării („luând El pâinea, a binecuvântat-o și, frângând, le-a dat lor“, 24,30). Iată actul donației prin care ceea ce se dă este mai mult decât semnul vizibil al invizibilului. Invizibilul nu doar se arată, ci se dăruiește,

strălucește în adevărul de netăgăduit al darului. Este chiar ceea ce discipolii speră fără să știe, căci credința celor nădăjduite nu stă în vizibilitatea dovedirii invizibilului, ci în „dovedirea lucrurilor celor nevăzute“ (Evr. 11,1), ca mărturie a Nimicului din care s-au creat „cele ce se văd“ (11,3). (106)

„Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut; și El S-a făcut nevăzut de ei“ (Luca 24,31). Dispariția vizibilității „fizice“ a lui Iisus nu mai este astfel surprinzătoare. O dată ce ochii credinței văd, o dată ce lucrurile cele nevăzute se stră-văd în cele văzute, aparența poate să dispară; ea nu mai e văzută; semnul vizibil nu mai e necesar credinței văzătoare. Ceea ce rămâne e ceea ce a-pare, sensul vizibil arătat de un semn invizibil, rămânere împreună „cu bucurie mare“. Abia *după* recunoaștere apare reamintirea; vederea se răsfrânge în urmă – răs-frângându-se în chiar frângerea pâinii – spre ceea ce fusese nevăzut: „Oare, nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale...?“. „Doar privind în urmă își dau ei seama de prezența Domnului ce i-a însoțit pe cale“. (107) Privirea aruncată în urmă – și pe care vederea credinței o frânge lăsând-o în urmă – este, la propriu, privirea *chemată* de urmă, de prezența care abia acum devine vizibilă, prin ceea ce lasă în urmă și urmează să fie. E ca o trezire la vedere – a urmei drept cale – , precum deșteptarea din somn a lui Iacov înseamnă ieșirea din necunoscutul invizibilului și intrarea în recunoscutul vizibil al arhi-cunoscutului: „Domnul este cu adevărat în locul acesta și eu n-am știut!“ (Facerea 28,16).

Doar în dispariție apare ceva ce ne atrage vederea; doar în taină se vădește Chipul nevăzutului, ca revelație a ceea ce semnifică și este totodată. Ceea ce dispare se arată în ceea ce apare, dă semn că există altceva, dincolo de ceea ce pare. Întoarcerea privirii (Maria „s-a întors cu fața și a văzut pe Iisus“, Ioan 20,14) reprezintă actul prin care ființa convertită – „răsucită“ – vede divinul care se face vizibil ca în-fățișare a invizibilului: Fața ce se arată feței. Golul mormântului și al nevederii adăpostește preaplinul Învierii, vizibil doar pentru ochii credinței, precum pentru cei ai ucenicului care „a văzut și a crezut“ (20,8), pentru a se ridica mai apoi la fericire

împreună cu „cei care n-au văzut și au crezut“ (20,29). Dispariția – și o dată cu ea absența, moartea – nu înseamnă părăsire ori trecere, ci dezvăluire a rămănerii în Deschisul întâlnirii. În ea se revelează trans-apariția Prezenței Vieții.

Note

- (1) Amurgul idolilor („Rațiunea“ în filosofie, 4, 5), în Friedrich Nietzsche, Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 467.
- (2) Ibid., 2, p. 466.
- (3) Ibid., 5, p. 468.
- (4) „Un fel nou, greu de descris, de lumină, fericire, ușurare, înseninare, încurajare, auroră“, (Știința voioasă, 343, în ed. cit., p. 213).
- (5) „Dansul este idealul său și arta sa, la urma urmei, singura evlavie și «slujbă religioasă»“ (ibid., 381, p. 269), asemănător oarecum dansului extatic al dervișilor sufiști.
- (6) Amurgul idolilor (Cele patru mari erori, 7), în ed. cit., p. 484.
- (7) La Confession d'Augsburg, Le Centurion (Paris). Labor et Fides (Genève), 1979, p. 66.
- (8) Augustin, Retractationes, Cartea întâi, IX, 2. Cf. Fericitul Augustin, Retractationes. Revizuirii, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 40.
- (9) Augustin, De libero arbitrio, I, 16; 34. Cf. Sfântul Augustin, Opera omnia, vol. II, Liberul arbitru. De libero arbitrio, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 113.
- (10) Op. cit., III, 3; 7. Cf. ed. cit., p. 219.
- (11) Op. cit., III, 17; 49. Cf. ed. cit., p. 281.
- (12) Op. cit., III, 1; 2. Cf. ed. cit., p. 213.
- (13) Știința voioasă, 347, în ed. cit., p. 220.
- (14) Genealogia moralei, Prefață, 5, în ed. cit., p. 294.
- (15) Amurgul idolilor (Cele patru mari erori, 7), în ed. cit., pp. 484, 485.
- (16) Știința voioasă, 347, în ed. cit., p. 221.
- (17) Ibid., 54, p. 74.
- (18) Amurgul idolilor („Rațiunea“ în filosofie, 6), în ed. cit., p. 469.
- (19) Ibid. (Morala ca anti-natură, 6), în ed. cit., p. 476.
- (20) Știința voioasă, 382, în ed. cit., p. 270.
- (21) Dincolo de bine și de rău, 32, în Friedrich Nietzsche, Dincolo de bine și de rău, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 40.

- (22) *Op. cit.*, 34, în ed. cit., p. 42.
- (23) *Op. cit.*, 34, în ed. cit., p. 43.
- (24) *Op. cit.*, 36, în ed. cit., p. 43.
- (25) *Amurgul idolilor. Morala ca anti-natură*, 4, în ed. cit., p. 475.
- (26) *Dincolo de bine și de rău*, 44, în ed. cit., p. 51.
- (27) Scrisoare către Overbeck, 2 august, 1886.
- (28) Henry Corbin, *Paradoxul monoteismului*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1997. Citatele care urmează aparțin acestei lucrări.
- (29) *Banchetul*, 202 e – 203 a.
- (30) *Predică la sărbătoarea prezentării la templu a Sfintei Fecioare*, Ed. Sophoclès, 176-177; *apud* Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 54. Citatele fără menționarea paginii fac parte din studiul teologului rus.
- (31) *Contra lui Achindin*, p. G., vol. CL, col. 823; *apud* Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 50.
- (32) *Epistola I*; cf. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, Ed. All, București, 1994, p. 44. „Natură este prima denumire a Ființei, logos-ul Ființei (...). Ființa se manifestă, adică se face cunoscută ca esență sau natură: natura nu este conceperea universală pe cale rațională a ființei sau determinarea prin concepte a Ființei ca «universal» existențial, ci este realitatea existențială – adică *modul* de existență – care face cunoscută Ființa, posibilitatea reală a logos-ului Ființei“ (Christos Yannaras, *Persoană și Eros*, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 45). Cunoaștem deci Ființa prin modul naturii sau al esenței ei de a fi ceea ce este. Nu este însă ceea ce este decât în faptul autotranscenderii ei și al relației cu ființele – premisă existențială a *manifestării* universale. Or esența se raportează la persoană precum natura la ipostas, ca *prezență* sau cuprins situat în *fața* cuprinzătorului. Fiind față în față cu propria sa natură, persoana este fața și în-fățișarea naturii. Astfel că relația existențială dintre esență (natură) și persoană este una dintre *a fi și faptul* de a fi, ca mod de existență a ceea ce este. Cu alte cuvinte: „natura drept conținut al persoanei, iar persoana drept existență a naturii“ (p. 47) sau: „persoana ca sintetizare raportată a naturii, natura ca și conținut al persoanei“ (p. 68).
- (33) Cap. 69, p. G., vol. CL, col. 1169; *apud* Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 51.
- (34) Adevăr al unei apariții cu sens, ținând cont de faptul că ceea ce înțelegem din prezența fenomenului pare să fie o proiecție a unei cunoașteri pur subiective? Altfel spus, adevărul e foarte greu „realizabil“ (în sensul în

care el ar putea fi înțeles ca temei al realului) în spațiul întâlnirii dintre un subiect implicat și o obiectivitate pe care ar dori-o absolvită de orice urmă de subiectivism. Or, soluția se află tocmai în planul existenței, care joacă aici rolul unui revelator al semnificațiilor. Dacă aceste semnificații nu numai că rezistă la încercarea existenței, dar revin cu vigoare în timpuri și spații diferite, circulând de la o cultură la alta, ele sunt semne clare ale unei prezențe simbolice, ale unui adevăr fundamental. Orice adevăr fundamental apare în existența sensibilă ca simbol universal, cu valoare de model exemplar, întemeietor. Dacă „simbolul este universal, simbolizarea însă este diversă” (Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 242), căci semnificațiile se manifestă diferit în funcție de contextul istorico-mental ce le înlesnește apariția. Un simbol ce se dovedește a fi real, în sensul că se impune ca paradigmă, ca fenomen ce participă la o existență spirituală drept factor determinant, civilizator chiar, nu poate fi decât adevărat. După Mircea Eliade, el participă în acest caz, într-un fel sau altul, la o realitate ce îl transcende. Este vorba despre structura platoniciană proprie ontologiei arhaice. Iar la întrebarea: „cum să recunoști *realul* camuflat în *aparență*?” (*Memorii II*) nu se poate răspunde decât: prin participarea la apariția realului în simbol, singurul „loc” hermeneutic în care sensul devine prezent în adevăr. Și nu oricum, ci ca epifanie a ceea ce îl face cu putință, ca deschidere spre ceea ce îl cuprinde și e în stare să-l înțeleagă.

(35) *Viața lui Moise*, p. G. 44, 376 D; apud Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 29.

(36) „Trebuie ca credința să preceadă rațiunea”, spune Sf. Augustin: *rationem praecedat auctoris, credo ut intelligam* (*De ordine*, II, III); *nisi credideritis, non intelligetis* (*Is. VII, 9, sec. LXX*); „ar trebui mai întâi crezut marele și divinul pe care dorim să-l înțelegem”; „Nu devine nimenea apt a-L afla pe Dumnezeu, decât numai dacă va fi crezut, mai întâi, ceea ce, mai apoi, are să cunoască” (*De libero arbitrio*, II, II, 6). Gabriel Marcel vorbește și el despre „credință ca mod de realizare a persoanei”, de împlinire a ființei în realitatea concretă a unui subiect dăruit și dăruitor (*Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris, 1967, p. 316). „Valoarea credinței, adaugă el, constă în faptul că ea exprimă propria mea ființă, realitatea mea de subiect” (*op. cit.*, p. 315). Ea mă dă mie în măsura în care eu mă dau ei. Or subiectul este cu adevărat lucrător doar în orizontul intersubiectivității, în deschiderea pe care o oferă co-prezența în *lumina* revelației (cf. *Présence et immortalité*, Union Générale d'Editions, 10-18, Paris, 1968, pp. 253-256).

(37) În concepția sfântului capadocian, numele de *Logos* s-ar aplica Fiului „pentru că El rămâne unit cu Tatăl și pentru că îl revelează. Căci El este în raport cu Tatăl ca definiția față de ceea ce este definit. Fiindcă *logos* înseamnă și definiție, iar cel care cunoaște pe Fiul cunoaște și pe Tatăl. Fiul este deci o declarație scurtă și clară a naturii Tatălui, căci orice ființă este o definiție mută a născătorului ei” (*Or.XXX, Theologica IV*).

(38) Cf. Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 46.

(39) Origen, *Scrieri alese*, Partea a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 337-338.

(40) Cu toate că multiplul are și conotațiile malefice ale căderii: „Unul este cuvântul lui Dumnezeu, dar multe sunt cuvintele străine de Dumnezeu”; „Unitar este numai binele, pe când răul e multiplu” (Origen, *Despre rugăciune*, în *Scrieri alese*, ed. cit., II, p. 242).

(41) *Contra lui Celsus*, IV, 12, în *Scrieri alese*, ed. cit., II, pp. 409-410.

Despre *logos*-ul comun vorbea deja Heraclit: „Deși *Logos*-ul este comun, cei mai mulți trăiesc ca și când ar avea doar gândirea lor proprie” (fr. 2 DK). *Logos*-ul comun este profund semnificativ pentru că este prezența lucrătoare prin care se spune ca adevăr. El nu se reduce la limbaj, adică la un sistem semnificant inteligibil cunoașterii raționale. *Logos*-ul nu e doar limbaj, dar este Cuvânt; nu însă cuvântul care rostește și explică, ci cuvântul veșnic ce întemeiază, altfel spus rațiune de a fi. De aceea, atunci când vorbim de *logos* simbolic – de o semnificativitate a simbolizatului – vorbim de o transfigurare, întrucât ceea-ce-semnifică devine transparent, lăsând să se înțeleagă că nu el e *logos*-ul, ci lumina care îl semnifică și îl face, la rândul-i, să semnifice. Semnificare ce este de fapt străluminarea unei prezențe vizibile.

(42) „Cuvintele sunt centre în care se concentrează energia psihică”, niște „cuvinte-forță” (P. Florenski), iar „*Logos*-ul aduce, prin puterea lui (s.n.), fenomenele în starea de a apărea” (M. Heidegger).

(43) Origen, *Scrieri alese*, II, ed. cit., p. 490.

(44) Origen, *Despre rugăciune*, în ed. cit., p. 229.

(45) Henry Corbin, *Face de Dieu, Face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983, cf. pp. 289 ș.u.

(46) Idee ce apare și la Malebranche (prin filieră probabil augustiniană), pe urmele lui Platon, pentru care dialecticianul este cel care percepe rațiunea (*logos*) a adevăratei ființe sau esențe a fiecărui lucru („extrăgându-i ideea din toate celelalte”, *Republica* 534 b-c) și ale lui Philon, în concepția căruia

logos-ul este Rațiunea Divină care cuprinde complexul arhetipal al *eide*-lor (*De opif.* 5, 20). Contemporan cu Qâsi Sa'îd, Malebranche afirmă că *logos*-ul, ca Rațiune universală sau Înțelepciune divină, este „singura lumină a îngerilor și a oamenilor” (*Méditations chrétiennes et métaphysiques*; Prière, La Pléiade, II, p. 195). Totuși, metafizicianul oratorian (membru al ordinului Oratoriului fondat de Bérulle) rămâne un raționalist. Ocazionalismul lui este, din punct de vedere istoric, o consecință a principiilor carteziene: a-i acorda lui Dumnezeu, „singurul actor”, toată cauzalitatea reală și a nu vedea în creatură decât o „ocazie” pentru Dumnezeu de a acționa. Arnauld, marele jansenist, a atacat tocmai pericolul acestui „matematism” al acțiunii divine. Dacă supranaturalul este într-un fel solicitat de natural, înseamnă că rațiunea, care face parte din natură, este în stare să demonstreze adevărul dogmei. Acest raționalism creștin dorește să împace două tendințe contradictorii: exaltarea rațiunii naturale (cartezianismul) și dependența totală a omului față de Creator (baianismul). Este exact punctul slab al acestei gândiri, întrevăzut și respins de Arnauld.

(47) Cuvântul creator dezvăluie „visteria cea bună a inimii (...) căci din prisosul inimii grăiește gura lui” (*Luca* 6, 45).

(48) *Ce este metafizica ?*, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 36.

(49) Anexă la *Fenomenologie și teologie*, în Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 431.

(50) *Ibid.*, p. 428. „În metafizica modernă, această adresare către ființare ca ființare se supune în chip explicit tribunalului rațiunii. Metafizica devine una «critică»: ea se întoarce cu întrebarea sa asupra rațiunii înțelese ca posibilitate de a pune în evidență ființarea ca ființare și, ca evidențiere și delimitare a rațiunii științifice, ea este o «logică» sau o «teorie a științei»” (Otto Poggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 135).

(51) Postfață la *Ce este metafizica ?*, în Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 287. Este „o gândire ce face saltul către propria-i dispoziție călăuzitoare” (Otto Poggeler, *op. cit.*, p. 133).

(52) *Ce este metafizica ?*, ed. cit., p. 39.

(53) „E important să retezăm excrescențele intelectualismului actual”, va afirma Heidegger în *Introducere în metafizică* (Ed. Humanitas, București, 1999, p. 165). Și aceasta pentru că experiența adevărului și a lumii „nu este nicicând întemeiată printr-un demers al gândirii [esențiale, *n.n.*], ci, dimpotrivă, e de fiecare dată camuflată de un aparat conceptual inadecvat”

- (Otto Poggeler, *op. cit.*, p. 36). Despre inadecvarea conceptuală ca „împotmolire” a sensului ființei și ca „eclipsare” a prezenței sale esențiale în gândirea modernă a „conceptului” de ființă, *cf. ibid.*, pp. 131-132.
- (54) Introducere la *Ce este metafizica ?*, în Martin Heidegger, *Repere...*, p. 363.
- (55) Anexă la *Fenomenologie și teologie*, ed. cit., p. 432.
- (56) Teologia vorbește cu atât mai „edificator” cu cât vorbește „cel mai puțin conceptual”, fiind ca atare „cu atât mai pătrunzătoare” (*Sein und Zeit*, p. 190, notă; *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 258).
- (57) *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 166.
- (58) Introducere la *Ce este metafizica ?*, ed. cit., p. 351.
- (59) *Ibid.*, p. 352.
- (60) *Ibid.*, p. 353.
- (61) *Grandeur et misère de la métaphysique*, în *Le Roseau d'or, oeuvres et chroniques*, Librairie Plon, nr. 5 din 1925 (Citatele fără indicarea sursei aparțin acestei lucrări).
- (62) *Phaidon* 102 b.
- (63) Alain de Libera, *Cearta universalilor*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998 (trimitere valabilă pentru toată discuția despre cuvinte, concepte și lucruri), p. 222.
- (64) *Summa theologiae* I, 85, 2.
- (65) *Op. cit.*, p. 277.
- (66) *Apud* A. de Libera, *op. cit.*, p. 321.
- (67) De remarcat că, pentru Henri Bergson (*Introducere în metafizică*, 1903), obiectul metafizicii este cunoașterea intuitivă a unei conștiințe în căutarea propriului temei ființial. Conștiința nu poate avea intuiția propriei sale ființe decât în durata ființării, la fel cum privirea ei nu vede decât lumina ce-o poartă spre ochiul privit. Orice conceptualizare generalizează și, în același timp, abstrage; extrasă din obiectul metafizic, o proprietate va fi reprezentată printr-un concept, fiind deci proprie unei infinități de obiecte. Conceptul pierde individualul; el nu mai are calitatea de a prezenta obiectul în unicitatea și în interioritatea lui, ci este pură exterioritate, „umbra unui corp”. Dimpotrivă, intuiția trece dincolo de concepte pentru a investiga obiectul în „ceea ce are el propriu și esențial”. Metafizica intuitivă (o „metafizică a vieții”) nu depășește însă conceptul pentru a-l părăsi cu totul (nici nu ar avea cum fără să devină un discurs nerostibil), ci îl „transfigurează” mlădiindu-l, scapă de conceptele rigide, atemporale, pentru a crea niște

concepte „aproape fluide“, reprezentări mobile apte de a se mula pe formele fugitive ale realului. Având o funcție intelectuală („intuiția este reflecție“), dar fiind mai mult decât o idee, căci ea e coextensivă spiritului, intuiția se va adresa celor mai concrete idei.

(68) „Un univers a cărui tragică pierdere este un deficit greu de purtat pentru omul modern. Această lume, în forma ei istorică, este ireversibil pierdută pentru el. Iar această pierdere a produs deja milioane de indivizi săraciți din punct de vedere spiritual și i-a constrâns să utilizeze surogate pe cât de jalnice, pe atât de otrăvitoare, ale căror exemple cutremurătoare le aduce istoria noastră contemporană“ (C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis* I, Ed. Teora, Universitas, București, 2000, p. 224).

(69) În consens, aici, cu poziția lui Gabriel Marcel, pentru care „teoria participării conduce la o nouă metafizică, ce și-ar avea temeiul în religie“ (*Jurnal Metafizic*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1995, p. 15).

(70) *Itinerarium mentis in Deum*, V.

(71) Predica „Aveți un singur Învățător, Hristos“, în Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, Ed. Științifică, București, 1994, p. 121.

(72) *Sermo* 83, în *Cantica Canticorum*, 46.

(73) *Despre Trinitate*, 1, 2, 4.

(74) *Cantique spirituel*, str. 29.

(75) Într-o lucrare de tinerețe, *Augustin și neoplatonismul* (1921), Heidegger „consideră că ceea ce trebuie supus destrucției este tocmai această instituire a unei table de valori, prețuirea lui Dumnezeu ca *bonum* și compararea lui, ca *summum*, cu alte lucruri“ (Otto Poggeler, *op. cit.*, p. 32).

(76) *Sum. theol.*, I, 13, 5.

(77) *Teologia mistică* I, 3.

(78) *Ibidem*.

(79) Otto Poggeler, *op. cit.*, p. 36.

(80) Referitor la grija pentru chipul lui Dumnezeu prezent în trupul lumii, cf. Ioannis Zizioulas, *Creația ca euharistie*, Ed. Bizantină, București, 1999, cap. „Problema ecologică și responsabilitatea teologiei“. În ceea ce privește presupusul antisomatism al lui Yannaras, care ar continua „eroarea“ gnostică a lui Berdiaev, iată câteva exemple care infirmă această acuză: „Materia este *esențializarea* (în-ființarea) voinței lui Dumnezeu care capătă ființă, este rezultatul *Lucrării* personale a lui Dumnezeu, și *rămâne lucrătoare* (s.n.) ca logos prin care se arată *Lucrarea* Dumnezeiască“ (*op. cit.*, p. 102). La fel ca și materia, care rămâne lucrătoare în sensul că primește la sine

sămânța divină și îi revelează lucrarea, lumea în ansamblul ei este rezultatul Energiilor divine, *creație* care mărturisește prezența Celui care o cheamă să fie (cf. p. 79). Astfel că orice cunoaștere a Dumnezeuului personal (ca singura posibilă și adevărată întru sporirea ontologică a ființei umane) este „tot atât de *pragmatică* (s.n.) pe cât este și realitatea empirică a sintetizării energiilor naturale în alteritatea personală a trupului omenesc“ (p. 78). Iată că trupul nu este expedit în ne semnificativitate, ci revalorizat ca hotar esențial al relației *personale* a omului cu lumea și, implicit, cu adevărul lumii care este natura sa dumnezeiască. Mai mult, trupul nu este jertfit, ci stră-luminat prin asceză, această nevoie trupească prin care ceea ce este prinde corp, se vizualizează, eliberând libertatea abia în această practică concretă corporală, care este de fapt o *pragmatică a manifestării*.

(81) O cauză a acestei secularizări specifice modernității este „prăbușirea“ cosmosului creștin (cf. *supra* n.68). Prăbușire care, în „mitologia“ modernă, generează mitul negativ al morții lui Dumnezeu (cf. Michel Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 353 și, în general, întregul capitol final, „Creștinismul și lumea modernă“). Pe de altă parte, „concepția raționalistă nu face nici o deosebire și nu este capabilă să distingă persoana de obiect; mai precis, nu dispune decât de o singură categorie, cea de lucru, și de aceea tot ce există, inclusiv persoana, este obiectualizat și luat ca lucru, ca obiect, ca *res*“ (P. Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scriori*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 56).

(82) Lucrează aici o constrângere a disponibilității temeiului, așa cum transpare în gândirea modernă conform principiului cauzal al rațiunii suficiente: „Gândirea modernă își reprezintă *ceva ca ceva* și subînțelege astfel faptul că lucrul reprezentat are un temei ce trebuie constrâns spre a deveni disponibil, are o rațiune suficientă. Ea își face calcule asupra acestei rațiuni (*ratio*) și este, datorită acestui fapt, rațiune (*Vernunft*) în ipostază de «gândire calculatoare» (*ratio* în celălalt sens al cuvântului). În dubla semnificație a lui *ratio* se ascunde identitatea dintre ființa înțeleasă ca temei și gândirea înțeleasă ca act de constrângere a temeiului“ (Otto Poggeler, *op. cit.*, pp. 126-127). Or „principiul rațiunii suficiente trimite la matricea cea mai intimă a epocii moderne“ (p. 127) care este una a autosuficienței conceptului logic, concept ce are – ba chiar *este* – o forță autonomă.

(83) Este rațiunea „autonomă“ a vârstei moderne, opusă rațiunii „perceptive“ a Antichității (cf. Wilhelm Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*,

ed. a II-a, Stuttgart și Köln, 1951, p. 217 ș.u.; *apud* Otto Poggeler, *op. cit.*, p. 249, n.10). Nu e simptomatic faptul că J. Maritain vorbește de o „percepție intelectuală a ființei” iar H. Bergson ne îndeamnă, în lucrarea citată, „să ne aducem percepția la origini și vom avea o cunoaștere nouă”?

(84) *Confesiuni* X, 6, 9.

(85) *Fides et ratio*. Scrisoare enciclică cu privire la raporturile dintre credință și rațiune, Ed. Presa Bună, Iași, 1999.

(86) *Secvența* din solemnitatea Preasfântului Trup și Sânge al lui Christos.

(87) *De praedestinatione sanctorum* 2, 5.

(88) *Fides et ratio*, ed. cit., p. 56.

(89) *Despre adevărul religios* (nucleul dizertației de magistrat), în *Dogmatică și dogmatism*, Ed. Anastasia, București, 1998, pp. 21-22.

(90) Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, ed. cit., p. 53.

(91) Pavel Florenski, *op. cit.*, p. 74.

(92) *Confesiuni* VII, 10.

(93) Hans-Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 55. „Astfel sensul actual al devizei kantiene «*sapere aude*» se definește într-un mod nou, ca un apel la rațiunea noastră socială de a *se trezi* din visul tehnologic” (*ibid.*, p. 76). Rațiunea nu este inutilă, ci doar insuficientă. Chiar dacă, în virtutea pretensei sale autonomii – dorindu-se de sine-stătătoare și suficientă sieși – ea creează vidul în jurul ei, a o nega cu înverșunare înseamnă a ne subordona unei fatalități ruinătoare. De aceea, spune Karl Jaspers (*La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Buchet Chastel, Paris, 1963), „trebuie să așteptăm ca ea să se deschidă” (p. 620), să ia locul nesăbuiinței și lipsei de discernământ. Dacă „credința filosofică este credința în rațiune” (p. 677), aceasta doar cu conștiința că „ea nu e prin ea însăși ultimul sprijin” (p. 678). Rațiunea nu e lucrătoare în adevăr decât dacă – printr-un act de suprem „curaj” – se deschide încrederii și iubirii, dacă „*se trezește*” (p. 675) la lumina credinței în vocația supranaturală a naturii umane.

(94) H.-R. Patapievici, *Omul recent*, Ed. Humanitas, București, 2001. Citatele, fără altă mențiune, aparțin acestei lucrări.

(95) Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, L'Herne, Paris, 1992, p. 127.

(96) *Op. cit.*, p. 60.

(97) *Despre diferite locuri dificile*, p. G. 90, 760 A; *apud* Chr. Yannaras, *op. cit.*, p. 150.

(98) Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 156.

- (99) Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1998, p. 106.
- (100) Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 101.
- (101) „Ca mărime absolută, Dumnezeu trebuie să fie atemporal, atotputernic, nemărginit“, subliniază Chr. Yannaras în *Abecedar al credinței*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 15.
- (102) Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, ed. cit., p. 210.
- (103) Cf. Platon, *Republica* 518 c-d.
- (104) Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 94.
- (105) *Ibid.*, p. 123.
- (106) Despre mănecarea pâinii ca reprezentare a vederii lui Dumnezeu, cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, întrebarea 5, în *Filocalia* 3, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 50 („pâinea este cunoștința tainică și adevărată a lucrurilor dumnezeiești“). De asemenea, cu referire la *Iov* 28, 5, despre pâinea ca „imagine a unirii celor mai mari contrarii“, vezi C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis* II, ed. cit., p. 161. Pascal, la rândul lui, subliniază ideea ascunderii pâinii necunoscute și „neobișnuite“ a Euharistiei printre pâinile „obișnuite“. Este o rămânere a prezenței în taina fără de care nici revelația nu ar fi cu putință: „Așa după cum Iisus Christos a rămas necunoscut printre oameni, tot la fel adevărul său rămâne, printre opiniile obișnuite, fără diferență exterioară. Tot la fel rămâne Euharistia printre pâinile obișnuite“ (*Pensées* I, éditions Michel Le Guern, Gallimard, 1988, fr.211, p. 171).
- (107) Marcel Pierrot, *Les disciples d'Emmaus*, C.L.D., Chambray, 1983, p. 92.

FILOSOFIA CONCRETĂ (GABRIEL MARCEL)

Capitolul cuprinde note de lectură, reflecții și comentarii la următoarele lucrări ale lui Gabriel Marcel: *Journal Métaphysique*, N. R. F., coll. Bibliothèque des Idées, 1935 (trad. rom. Ed. Amarcord, Timișoara, 1995): secțiunile 1-5; *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1967 (trad. rom. Ed. Anastasia, București, 1996): secțiunea 6; *Etre et avoir*, Aubier, Paris, 1935 (trad. rom. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997): secțiunea 7; *L'homme problématique*, Aubier, Paris, 1955 (trad. rom. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998): secțiunea 8; *Essai de philosophie concrète (Du refus à l'invocation)*, Gallimard, Paris, 1967: secțiunile 9-15; *Foi et réalité*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1967: secțiunea 16.

1. Direcțiile generale ale metafizicii

*Din punct de vedere metafizic nu este posibilă o cercetare asupra naturii principiului. Dacă prin metafizică înțelegem o problematizare a esenței ființării, în centrul căreia stă întrebarea referitoare la ființă și la ne-ființă, nu putem afla pe această cale un răspuns în legătură cu natura originării ființei într-un principiu întemeietor („ce qui est métaphysiquement premier“). Rezultatul cercetării este întotdeauna un răspuns universal ce presupune „subordonarea gândirii față de un obiect de cercetare“ (p. 383; toate citatele din primele șase secțiuni – cu mențiunea paginii – sunt extrase din *Jurnalul metafizic* pe care l-am tradus și publicat la*

Ed. Amarcord, Timișoara, 1995). Subordonându-și gândirea ce îl gândește, obiectul cercetat consfințește prioritatea metafizică a răspunsului în raport cu întrebarea. Este tocmai atitudinea pe care metafizica o respinge. A cerceta natura principiului originar al ființării („pornind, după Heidegger, de la ceva de ordinul «temeiului»“) înseamnă a abdica în fața principiului înțeles ca *ipoteză* a cercetării metafizice. Din momentul în care cercetarea concepe principiul drept o ipoteză de verificat, ea îl transformă în obiect supus unei argumentări dialectice, reducându-l la un concept adevăritor doar în planul supozițiilor. În domeniul ipoteticului, metafizica se transformă în logică.

Necesitatea metafizică nu este o curiozitate transcendentă, ci o dorință a ființei. A gândi metafizic înseamnă a-ți situa gândul în zona „înăuntrul căreia urmează să se trateze despre esența temeiului (...), zona amintită fiind însăși transcendența” (M. Heidegger, Despre esența temeiului). Gândire ce nu izvorăște dintr-o curiozitate pur rațională, ci dintr-o necesitate mai adâncă ce exprimă nu dorința de desăvârșire etică, ci de împlinire a unei vocații ontologice. Ființa poate fi astfel „posedată” prin gândire, problematizată până în esența ființării; dorință ce se împletește cu neliniștea metafizică iscată de riscul de a pierde ființa, îngropând-o sub maldărul problemelor despre ființă. „Suntem obligați să transformăm esența temeiului într-o problemă”, proclamă Heidegger, dar până unde are ea încă un sens în acest caz ? De unde începe să-și piardă sensul, devenind problematizare fără probleme ? Este explicabil de ce, din acest punct de vedere, pentru Gabriel Marcel „însăși ideea de problemă metafizică pare oarecum echivocă” (p. 383).

„Un spirit este metafizic în măsura în care poziția sa în raport cu realul îi apare de neacceptat” (p. 377). A accepta realul ca pe un dat independent de gândirea mea înseamnă a-l interpreta drept un obiect inexistent în sine, a accepta o lume a obiectelor față de care îmi pliez existența, care mă modelează încovoindu-mi gândirea,

transformându-mă în obiect. Spiritul metafizic se naște în momentul în care se ivește refuzul, neacceptarea acestei false poziții. Nu este vorba de o opoziție față de real, ci de o schimbare de poziție, de o *verticalizare* care este contrariul crispării și al rigidizării, al „închircirii” lăuntrice. „Metafizica *este* această verticalizare sau această des-tindere” (p. 377). Verticalizare ce nu presupune arcuirea unei judecăți cu funcție exorcizantă, ci „efortul de a substitui un fapt autentic unei aparențe de fapt” (p. 385). Cu alte cuvinte, încercarea de a adecva ființa la real printr-o resituare continuă în raport cu tot ceea ce se ascunde reflecției metafizice („în acest sens, platonismul este filosofia însăși”). Verticalizarea este o autentificare a neliniștii metafizice; ființa netransparentă pentru ea însăși nu poate fi decât ființa-ca-mister (importanța distincției dintre problemă și mister); misterul lui „de ce sunt ceea ce sunt”.

Ființa istorică și „irelevanța timpului”. „Substanța istorică” („la matière historique”, p. 12) vizează contingenta ființei empirice (accepție reluată în însemnările din 9 ianuarie). În acest sens, și în raport cu orizontul transcendent al sfințeniei, ființa istorică nu își poate realiza lucrarea decât în lumea materială, „materialitate” însemnând aici (dincolo de conotațiile gnostice subiacente): problematizare, cauzalitate, condiționare, ocazie sau pretext.

Pentru necredincios, reconstrucția nu vizează esența spiritualității (o autentică „restaurare” a omului, în termenii lui D. Stăniloae), ci reconstruirea omului ca ființă istorică, ființă căzută, supusă timpului. Necredinciosul decade din „tot ceea ce este”, din absolutul real la care omul istoric nu are acces; el părăsește orizontul ființării absolute – acest centru real și existențial transcendent – pentru a descoperi în istoria-ca-periferie (în limitarea ei deci) neantul existenței sale „problematic”, propria sa limită.

„Ceea ce sunt ca ființă gânditoare” (p. 13), coabitând într-un dualism radical cu „ființa empirică”, tinde spre desăvârșirea lucrării sale în ființa binelui, binele nefiind aici o categorie etic-existențială,

ci un principiu metafizic. De remarcat, de asemenea, că nu e vorba de nici o categorie logică (de genul: gândirea vrea să gândească bine sau, cu atât mai puțin, să gândească binele), ci de *ideea* de bine spre care gândirea tinde nu în ipostaza sa de inteligență analitic-disociativă (*dianoia*), ci ca intelect pur (*nous*).

Negarea dualismului amintit (ce ar paraliza orice acțiune) reprezintă de fapt un artificiu de metodă: în numele reabilitării acțiunii (gândită augustinian în sensul lui Maurice Blondel), se îndepărtează contingenta din planul gândirii. Ființa empirică este contingentă, nu însă și raportul dintre ființa-ca-gândire (ce gândește) și ființa empirică. A gândi „dincolo de cunoaștere“, „în afara timpului“, înseamnă a refuza contingenta în plan existențial, dar a o accepta ca atare în plan mental (plan în care ea este convertită în obiect al gândirii, la fel cum empiricul gândit nu mai e empiric în sine, ci obiect al gândirii).

Pe această cale, dualitatea „temporală“ devine unitate atemporală, determinismul istoric/biologic preschimbându-se în cauzalitate divină individuală (gândul asupra divinității ce mă dorește) și apoi universală (gândul asupra divinității ce dorește lumea). Saltul înregistrat este mai degrabă de ordin teologic decât fenomenologic.

Se pare că distincția aparentă și totodată solidaritatea esențială dintre timp și realitatea temporală (ceea-ce-este-în-timp), cât și problema originii timpului și a lumii nu pot eluda dilema, de ultimă instanță, dintre realitatea temporală și realitatea atemporală. Concepute ambele, deocamdată, drept „realități“ (fiind deci din acest punct de vedere echivalente ontologic), doar noțiunea de aparență le-ar putea distinge: realitate aparentă, cea dintâi (care beneficiază însă de un timp „real“), aparență a realității, cea de a doua (realitate fără timp). Problemă de nerezolvat totuși, atâta vreme cât este pusă în termenii unei obiectivități oarbe (în sensul că realitatea este un „obiect“ pe care gândirea și-l pune în față pentru a-l putea lumina mai bine prin analiza la care îl supune). De aici, dorința lui G. Marcel

de a recurge la „ocolul subiectivității“ (p. 19), pentru care aparența nu mai ține de timpul în sine (de o realitate obiectivă ca atare, deci nelimitată în absolut), ci de timpul existențial, limitat (relativizat) de orizontul subiectiv al unei gândiri. (Problema obține o concluzie – relativă și ea – în finalul însemnărilor din 15 ianuarie).

Pentru o astfel de concepție dialectică, timpul există, nu însă și *problema* timpului (decât ca limită „mentală“ ce trebuie depășită prin reflecție). Nu e deci de mirare că, în acest context, timpul este cu totul „irelevant“ prin lipsa lui de realitate metafizică (precum irealitatea metafizică a atemporalului). Relevantă este doar „transcendența realului în raport cu opoziția dintre temporal și atemporal“ (p. 23), altfel spus situarea întregii problematice dincolo de timp, într-un câmp al inteligibilelor postulabile metafizic.

Corpul, trupul și sufletul sau problema metafizică a încercării

Vorbim de corp în cazurile în care, conform gândirii lui G. Marcel, cuvântul „corps“ înseamnă: exterioritate fenomenală, existență încorporată în realitatea obiectivă, obiectivare în spațiu a conștiinței perceptive. Vorbim însă de trup, când același cuvânt înseamnă: existență în-trupată în realitatea subiectivă, spațialitate interiorizată într-un nou mod de ființare, cel al conștiinței subiective („percepție internă“ – cenestezie – ce reflectă existența corporală) (cf. p. 31). În acest sens, trupul spiritual (sau spiritualizat) conviețuiește lăuntric cu trupul gândit, ca obiect, care însă nu ne mai aparține, devine corp: „Trupul gândit încetează să îmi aparțină“ (p. 342).

„Nu există o problemă a relației dintre suflet și trup“ (*ibid.*). A-ți gândi corpul înseamnă a-l transforma în obiect al gândirii și, în același timp, în instrument al raportării la lume (mediere instrumentală sau obiectivă). Corpul-obiect sau corpul-instrument este *el* pentru mine (cf. p. 377), corp ce mi-a fost dat și cu care întrețin relații de tip dualist.

Or, „corpul-instrument presupune un trup metafizic” (p. 354), trupul creat de mine în interioritatea viziunii mele asupra corpului. Trupul este *image* a corpului lăuntric, „corp fluidic”, deschis spre suflet; el transcende obiectivitatea „corporală”, neputând fi pentru mine decât un *tu* cu care mă identific în experiențele mele cele mai intime (Trupul este corpul *meu*). „Cu cât această experiență este mai reală, cu atât mai puțin este posibilă disocierea dintre trup și suflet” (p. 342). Astfel că problema relației dintre suflet și corp nu există în realitate.

Adevărata relație cu lumea nu se întemeiază pe corpul-instrument, ci pe trupul ne-obiectiv pe care îl simt *al meu* (nu însă în sensul în care pot spune: *am* un corp, ci: *sunt* un trup). Trupul este al meu în măsura în care noțiunea de posesie pe care o implică acest raport se transformă în identitate. Este și momentul în care trupul își pierde obiectivitatea (sau corporeitatea pentru mine), devenind „existentul-tip”, reper ontologic în funcție de care se încheagă existența mea (ceea ce pare că ar fi tocmai conștiința). Doar în acest sens, lumea există pentru mine; percep existența lumii ca pe aceea a trupului meu. Ceea ce înseamnă o mediere non-instrumentală, nedialectică și ne-obiectivabilă. Existența lumii nu are sens pentru mine decât „în măsura în care sunt *încarnat*” (p. 353) în lume, ca în propriul meu trup ori în propria mea conștiință de mine. Încarnare – sau în-trupare – ce este o formă de *simpatie* a trupului cu lucrurile.

Existența nu reprezintă o încercare a corpului, existent doar în măsura în care subiectul își afirmă existența. Corpul nu poate fi salvat pentru că el nu este amenințat. Cel aflat în primejdie, din moment ce există și poate fi, ca atare, salvat, este sufletul, a cărui realitate (ce transcende orice justificare posibilă) este un obiect de credință. „Conceptia creștină și tragică asupra vieții” (p. 381) presupune ideile de miză, încercare și salvare. Tragism legat de miza existenței, de „misiunea” sufletului supus încercării. Misiune ce nu poate epuiza ființa din moment ce sufletul încercat este singurul capabil să dea un *sens* acestei mize, afirmându-se pe sine ca prezență inexpugnabilă („o anumită cetate lăuntrică”).

Actul de semnificare, echivalent cu unul de valorizare și de mântuire, este posibil doar în uniunea lăuntrică (nicidecum logică) între două ființe, în raportul viu al comuniunii și al intimității.

Sufletul nu este un punct central al conștiinței, înțeleasă ca unitate a subiectului cu obiectul (concepție criticistă inadecvată experienței concrete), ci un anumit mod al ființei de a fi nuntită cu sine. În câmpul ontologic al experienței existențiale, care nu poate fi decât una *a spiritului*, conștiința de sine nu este mântuitoare. Doar „prezența de sine la sine” investește sufletul cu puterea de a-și transcende propria încercare de sine.

În ce sens pot spune: „sunt încercat”? Mă aflu într-o situație ce face să se nască în mine „o dualitate între ceea ce sunt ca dat și ceea ce sunt ca reacție” (p. 309), cu alte cuvinte între eul meu ce se judecă pe sine și eul ce se regăsește pe sine. Încercarea are o valoare transformatoare, deoarece, doar în experiența încercării, ființa este cu adevărat liberă de a se alege pe sine (ca identitate „salvată”, cu toate că supusă încercării), de a triumfa astfel asupra scindării. A face o alegere, în ultimă instanță, căci a fi încercat înseamnă a fi ales de către un „tu”, a fi „dorit de către tine”. Încercarea nu e transformatoare și sporitoare decât dincolo de eul-obiect, exterior, dependent de ordinea cauzală. Doar în această situație ea dobândește un caracter spiritual. Încercarea nu este dată decât pentru a fi depășită; depășire ce nu vizează însă o ieșire din sine, o părăsire, ci, dimpotrivă, o îmbunătățire și o mântuire („legătura între încercare și caritate”). Depășire a încercării ce înseamnă și o depășire de sine, în sensul refacerii unității ființiale și a comuniunii participative întru credință. Adevărata credință este mereu supusă încercării; „credința trebuie încercată” (p. 309) – legătura cu „ideea de ispită”. Pentru conștiința religioasă, credința încercată are o valoare metafizică („raport cu un dincolo; încercarea este ceea ce are un dincolo”) și un temei supranatural („ceea ce, în noi, este susceptibil de a depăși natura”).

Experiența-limită și „dubla natură a gândirii”. A fi dat presupune în planul i-mediatului un raport ce mediatizează între eul empiric și lumea fenomenală (cf. p. 9). A fi dat în imediat ține de paradox căci, pasivă fiind, categoria datului este de fapt mediată de o întreagă serie de determinații ontologice. De aici și lipsa de temei, de semnificație pe care o comportă existența dată (i-mediată), ignorând în cuprinderea ei limitată necuprinsul lumii și al ființei.

„Planurile ierarhizate ale gândirii” (p. 10) nu se pot raporta la un model absolut (model al ființei sau al individului). Ordonarea lor într-un asemenea raport ar implica posibilitatea ca însuși planul absolut să poată fi gândit ca un obiect exterior ideal. Ceea ce ar anula dintr-o dată semnificația transcendenței, redusă în acest fel la nivelul unei probleme de cunoscut. Or, după G. Marcel, „problema critică nu se pune decât în limitele a ceea ce este recunoscut ca obiectiv” (pp. 387-388). Transcendentul ține de metaproblematic. (cf. *infra* secțiunea 14).

„Experiența-limită” (cf. însemnările din 20 ian., pp. 37-42) este o situație existențială în care existența nu este un predicat al gândirii, ci existentul însuși. Ea poate fi însă obiect al gândirii, situație în care devine judecată de existență (experiență-limită transpusă în categoria intelectului). Experiența-limită nu reprezintă, deocamdată, decât o conștiință a imediatului, o experiență de contact între corp și existența exterioară, o conștientizare a spațialității și a temporalității existenței. Este limita corpului ce intră în contact cu lumea. Nu există prin urmare decât ceea ce intră sub incidența acestui contact limitat. Teză care nu este prezentată decât pentru a fi apoi negată (problema existenței exterioare fiind lipsită de sens, ceea ce nu înseamnă că ceea ce poate fi reprezentat spațial și temporal nu există). Se pune astfel o altă problemă, cea a posibilității adevărului a ceea ce nu poate fi conceput ca existent (în spațiu și în timp).

„*Dubla natură a gândirii*“ (p. 45). Distincția dintre cele două naturi cogitante (inteligibilă și contingentă) este similară distincției dintre trup și corp: natura inteligibilă, adevăritoare a identității dintre ființă și adevăr (adeverire ideală conform universalității gândirii), și natura contingentă (finitudinea gândirii – gândirea restrictivă – legată de spațio-temporalitate). „Nu putem vorbi de imposibilitatea absolută de adevăritare decât dacă putem gândi într-un anume fel un dincolo de existență“ – „un au-delà de l'existence“ (p. 46). Cuvântul cel mai semnificativ al acestei afirmații este „a gândi“, deoarece doar sustrăgându-se determinațiilor spațio-temporale, situându-se deci ea însăși în orizontul unui dincolo de existență, gândirea are acces la adevărul existenței. Și aceasta întrucât determinațiile existențiale reprezintă limite ale actului cogitant, pe când adevărul existenței este nelimitat, dincolo de spațiu și timp. „Dincolo de existență“ trebuie deci înțeles ca un dincolo de spațiul și timpul existenței, dar în adevărul existenței care nu poate fi gândit decât în funcție de libertatea gândirii adevăritoare. Or, ordinea libertății înseamnă ordonarea lumii în jurul unui adevăr ce aparține spiritului. Problemă gnoseo-logică ce urmează a fi discutată în componentele sale: libertatea adevăririi, independența adevărului față de spiritul ce îl concepe, căutarea adevărului.

Despre Idee (însemnările din 19 ianuarie, cf. pp. 31-36). Realitatea Ideii depășește atât planul fizic, cât și planul psihic. Ea transcende de asemenea existența pur fenomenală, incluzând aici ambele moduri existențiale de înfățișare ale corpului-trup. Ea este un conținut inteligibil suficient sieși, Ideea-gândire ce se gândește pe sine și nu poate fi decât gândită. Fiind de o ființă cu Ideea, *cogito*-ul dobândește o vocație transexistențială de ordin metafizic. Semnificativ este însă, după cum se va vedea în continuare, raportul între conștiința imediată (datul existent) și Ideea-gândire (conținutul inteligibil neconceput ca existent). Conștiința nu poate avea acces la conținutul inteligibil al Ideii (nu poate „gândi“ Ideea) decât în măsura în care se transcende pe sine, își transgresează adică

experiența imediată pentru a participa la experiența transexistențială a inteligibilelor. Conținutul inteligibil este însă ambiguu, căci el nu devine inteligibil decât ieșind din sine, cu alte cuvinte părăsindu-și ființa identică sieși (suficientă sieși) pentru a și-o regăsi într-o alteritate deloc alienantă ori aparentă, ci fidelă adevărului. Doar ieșindu-și din fire, Ideea poate fi gândită în firea ei adâncă. În consecință, este vorba de două mișcări transcendente: una a conștiinței cogitante (ce părăsește existența pentru a se regăsi pe sine) și alta a Ideii-gândire (ce se părăsește pe sine pentru a regăsi existența). Ambele participă însă laolaltă la descoperirea „realității” adevărului.

„Imediatul senzației este în mod necesar un paradis pierdut” (p. 178). Paradisul pierdut al senzației este nemijlocirea absolută pe care o oferă contactul imediat cu realitatea. Intervenția reflecției (a interpretării) dă drum liber erorii posibile; în acest sens, a interpreta o senzație înseamnă a pierde realitatea senzației, a te situa în domeniul posibilului. Înseamnă însă și a pierde *adevărul* senzației? Aceasta doar în cazul în care senzația, în absolutul ei nemijlocit, comunică un adevăr infailibil; în caz contrar, interpretarea nu ar fi decât o eroare ce reflectă o altă eroare. „Noul imediat” de care este vorba nu ține de *natura* senzației, ci este după *modelul* acesteia, în sensul că actul credinței, la fel ca și actul senzației, trebuie să participe nemijlocit (*i.e.* nemediat de reflecție) la adevărul divin. Noul imediat de dincolo de gândire reprezintă de fapt comuniunea cu divinul; „în acest sens, credința *trebuie* să participe la natura senzației” (*ibid.*).

Existență și obiectivitate. Lucrurile există în măsura în care eu exist, în măsura în care există *pentru mine*. Existența exclude obiectivitatea pură (*cf.* p. 369). Eliminându-mă ca existență subiectivă concretă, restitui lucrurilor o obiectivitate abstractă ce nu beneficiază decât de o existență iluzorie. Conceptul de obiectivitate implică prezența unor caracteristici universale, legice, dincolo de existența subiectului, distincte de orice existență în sine.

Nu este vorba de o esență inexistentă ca atare, ci de o esență obiectivată în aparență. Dincolo de subiect, lucrul devine obiect, realitate-manechin căreia doar subiectul îi dă drept de existență. Prioritatea ontologică a existenței față de obiectivitate traduce, în gândirea lui G. Marcel, una din tezele fundamentale ale oricărui idealism subiectiv.

2. Problema ființei

„Această problemă constă de fapt în întrebarea dacă ființa există, chiar înainte de a ști ceea ce ființa este“. „Ființa există din momentul în care așteptarea noastră este satisfăcută“ (p. 240). Ființa survine în așteptarea de sine, afirmându-se ca dorință a încolțirii a ceea ce este; și nu este decât pe această cale a chemării pe care o deschide orizontul ființării. Existența ființei nu este altceva decât contrariul oricărui *a nu fi*, zăbovirea răbdătoare a rodirii lui *a fi*. Ființa ca așteptare împlinită – ca plenitudine a răgazului împlinirii...

Așteptare ce înseamnă și rezistență la încercarea existenței, la experiența disoluției. Încercare ce urmărește să strecoare în inima ființei ispita deșertăciunii, a negării și a decepției. Or, „a nega ființa ar însemna să pretinzi că nimic nu poate rezista încercării“ (p. 241). Nu putem nega ființa decât din perspectiva unei apologetici a neantului ce stă la baza acelui pesimism pentru care moartea este o problemă logică. Dimpotrivă, ființa se afirmă pe sine tocmai prin faptul că rezistă iluziei acestei încercări, subzistă sub coaja perisabilă a fenomenului (cf. *infra* secțiunea 6).

Existența conferă ființei puterea de a rezista față de uzura existenței; paradox ce face din existența fenomenală o dialectică a experienței, o limită a încercării de sine. „Dar ce este această viață care rezistă încercării vieții?“ (p. 243). Nu este adevărul ca limită abstractă, ci adevărul ca implicație ontologică a ființei ce-l rostește și se rostește ca voință de a-l primi la sine. Nu este deci dezmembrarea

dialectică – fragmentarea analitică – , ci „un act ce implică ființa“ în experiența completă a ființării, dincolo de limitarea pe care ar presupune-o identificarea cu adevărul nelimitat (adevăr ce ar depăși ființa, fără să-i integreze experiența existențială, fără să o absolve de încercarea la care este supusă și căreia *trebuie* să-i reziste).

„Ființa nu poate fi o simplă limită“ (p. 244) în raport cu nelimitarea implicațiilor ontologice sau, mai exact spus, nu poate fi decât o limită ce se deschide încercării la care este supusă, asimilând experiența existențială, fără a se lăsa însă strivită de aceasta. „Ființa este ceva ce trebuie să fie posedat“ (*ibid.*), în sensul în care un lucru care *are ființă* (care posedă atribute ființiale și este, ca atare, pentru existență) se transformă dintr-un proiect al posibilului într-o necesitate a existenței. Ceva-ul posedat este tocmai sâmburele ființei în pragul încercării – și al realizării – de sine. Problema ființei se identifică aici cu problema mântuirii.

În fiecare dintre noi există o dorință a ființei, o voință de *a fi* care, la prima vedere, s-ar opune așteptării ființei. A voi să fiu nu ar putea însemna a voi să fiu pentru mine, ci a avea tăria așteptării desăvârșite. Încercare adâncă prin care mă regăsesc ca ființă a devenirii (și în devenire), dar mă și creez pe mine însumi în experiența ființării. Mă în-ființez cu fiecare clipă a așteptării, mă re-găsesc în toate impulsurile ce îmi alcătuiesc voința de a fi. Mă descopăr ca ființă pe treptele unei experiențe din ce în ce mai înalte, mai roditoare. Voința nu există decât pentru a depăși clipa în care vreau să fiu, la fel cum așteptarea nu se mai poate împlini decât în afara timpului dorinței, dincolo de durata limitei. „Cred că lucrul acesta înseamnă a recunoaște că nu există ființă decât în eternitate“ (p. 246).

„Ființa nu se realizează pe sine în imediat“ (p. 263), în contingenta temporală, deoarece, pentru *a fi* în mod plinar, ea trebuie să își îplinească așteptarea dincolo de determinării, într-un plan al individualului angajat în voința de ființare, și nu în planul nedeterminării

pure. Eternitatea ființei nu înseamnă așadar decât o nelimitare determinată a individualului în așteptare: „prin etern nu înțeleg în nici un caz ceea ce este valabil pentru oricine oricând, adică nedeterminatul pur, nespecificatul în sine“ (p. 249). Doar determinațiile imediate, *urgente*, cad pradă experienței critice care este una a limitei. Ceea ce rezistă acestei disoluții este ființa nedeterminată de nimic altceva decât de propriul act al ființării de și în sine.

„Devenirea într-o ființă – *le progrès dans l'être* – este o devenire într-o interioritate“ (p. 132). Este vorba de o progresie înspre identitate, o împlinire și o întregire într-o ființă lăuntrică a Unului (sau, altfel spus, o intrare în orizontul ființei-ca-Unu).

Cum am putea vorbi despre *tu* ca despre un *el*, fără să-i trădăm esența ? Concepându-l ca pe un *tu* real ce își transcende limita înspre un Tu absolut ce ar fi mai mult decât o limită. Se conturează astfel posibilitatea unei „devenirii într-o Tu“ (p. 375).

„Nu există problemă mai dificil de pus decât aceea a ființei (p. 273). Dificultate ce constă în faptul că această problemă nu este una a gândirii, ci o problemă de conștiință. La nivelul conștiinței, problema ființei este o problemă vie, concretă. Doar în orizontul acestei angajări existențiale trăim „opозиția fundamentală prin excelență“, și anume tensiunea dintre gol și plin („cu mult mai esențială decât cea dintre unu și multiplu“); golul ca negare a plenitudinii, ca așteptare încremenită, ca deșertăciune a trecerii... Or, „activitatea noastră cere să se exercite în ceea ce este plin“ (p. 274), exigență a viului ce împlinește experiențe ale întregirii ființei, precum fericirea, iubirea, inspirația.

Mai presus de toate însă, *bucuria*; *a fi* nu se poate conjuga cu sens decât în trăirea bucuriei. Nu a oricărei bucurii însă, nu în cea parțială, ciuntită, simplă satisfacție de moment ori abstracțiune pură, dincolo de autenticitatea ființei. Doar o bucurie totală, nemărginită, poate împlini ființa, își poate afla un sens în totalitatea ființei.

Este bucuria lui *a fi* care întemeiază ființarea; este însă și încercarea ființei de a ființa ca armonie plenară, ca suferință a afirmării plenitudinii în *acord* cu golul posibil pe care îl umple cu înțeles. E un sacrificiu pe care conștiința și-l asumă în virtutea realizării ființei vii; ridicarea „părții” la altitudinea întregului. Ființa scindată nu cunoaște bucuria și ca atare nici desăvârșirea de sine. Plenitudinea se realizează doar în cazul în care partea nu mai este *ea* pentru mine, ci *ea* devine *eu* în intimitatea ființării.

„*Bucurie – plenitudine*” (p. 311). Bucuria întregeste ființa, împlinindu-i așteptarea în plenitudinea desăvârșirii de sine. Bucuria este astfel „însăși epifania ființei”, naștere sacră, deoarece orice lucrare întru bucurie are o valoare religioasă. Contrariul bucuriei nu este nefericirea ori suferința, ci plictisul, lipsa de adeziune la tot ceea ce înseamnă Deschis al ființării. Plictisul este absență a sensului ființei, indisponibilitate și, ca atare, neparticipare la întregirea ființială, „stare de divertisment pur” (p. 312). Este, prin urmare, și o coborâre în timpul gol, „conștiință a timpului absent”.

Oare nu tot din acest plictis metafizic derivă ceea ce Sf. Augustin numește „falsa direcție” a inimii, confiscată de „nimicuri foșnitoare”, de „gânduri frivole” (*Confesiuni* X, 35, n.57)? Precum și „divertismentul” pascalian: „omul este atât de nefericit încât s-ar plictisi chiar și fără nici un motiv de plictiseală” (*Pensées*, fr.126, ediția Michel Le Guern).

Bucuria plenară se opune însă și satisfacției de sine, orgoliului autonomiei, dar nu exclude neliniștea. Chiar dacă este un *semn* al plenitudinii, bucuria nu *semnifică* plenar decât printr-un fel de lipsă a ceea ce vestește. Paradoxul bucuriei constă astfel în faptul că ea nu își este suficientă sieși (bucuria în sine nu are obiect), dar, pe de altă parte, ceea ce ea celebrează este chiar ceea ce o face cu putință. De aceea, neliniștea ei este tocmai resortul lăuntric al încercării prin care ea face să fie ceva ce până atunci nu a mai fost. Or neliniștea este cea care stabilește un raport de echivalență între bucurie și credință. Nu există conștiință religioasă lipsită de sentimentul pe

care îl procură drama existențială a condiției umane. Nu există stare de credință ce ignoră neliniștea izvorâtă din *încercarea* credinței. Încercare a vieții de fapt, conștiință a precarității care, în lipsa credinței, ar conduce la despărțirea ființei de sine și la transformarea ei în ființă mărginită de suferința unei lumi ce i se *opune* și pe care nu o *înțelege*.

Sensul major al bucuriei religioase constă în puterea credinței de a triumfa asupra scindării, în orice fel s-ar manifesta aceasta (plictis, resemnare, nihilism, fatalism). Credința are astfel rolul de centralizator al ființei, de focalizator al energiilor ființiale într-un centru transcendent. Nu este vorba de o des-centrare (și cu atât mai puțin de o situare ex-centrică), ci, dimpotrivă, de o con-centrare plenară, de o „priponire“ a ființei într-un reper suveran, în singurul centru care îi asigură echilibrul ontologic: „Să nu îți ai centrul în tine, ci în Dumnezeu: altfel nu există religie” (p. 313).

„Dacă într-adevăr categoria ființei are valoare, înseamnă că există ceva intransmisibil în realitate” (p. 407). Valoarea ființei constă în intransmisibilitatea – unicitatea -- a ceea ce *este*, dincolo de determinațiile (atribute, calități) pe care le *are*.

Prezența ființei nu se manifestă în ceea ce face ființa; nu putem vorbi de o prezență „pragmatică“ a ființei, ci doar de o obiectivare a ei în actul proiecției de sine care este un act al *manifestării*. Ceea ce antrenează „opозиția dintre prezență și acțiune” (p. 394).

Prezența ființei locuiește golul lăuntric, transformându-l în plenitudine a ființării. Ființa goală este ființa absentă, non-prezentă și, ca atare, transparentă, ființa obiectivată în transparența unui *el* absent. Doar absența poate fi obiectivată, în sensul că mărturisește lipsa de existență a obiectului. Dimpotrivă, cu cât ființa este mai prezentă, cu atât obiectivitatea existenței sale scade în intensitate. Ființa prezentă este ființa ce rezistă oricărei obiectivări posibile, ființa încercată de experiența lui *eu*. De aici, „diferența ireductibilă dintre prezență și obiectivitate” (p. 395).

Cu cât ființa este mai prezentă, cu atât devine mai reală, cu atât mai puțin putem să-i atribuim calități susceptibile să o surprindă în detaliu. A califica prezența ființei înseamnă a-i acorda predicate și, prin aceasta, determinatii ce nu fac decât să fragmenteze și să denatureze esența experienței privilegiate a ființei-ca-prezență.

Doar în momentul în care concepem ființa drept in-activabilă (în sens strict pragmatic și nu blondelian), ne-obiectivabilă și ne-calificabilă, putem întrezări ivindu-se, din limitarea a ceea ce ființa nu este, „infiniul cuprins în orice realitate spirituală” (p. 396).

În ordinea obiectelor, revelația nu poate fi decât una a absenței, deoarece este o ordine a lipsei de mister. În ordinea ființei, revelația este una a prezenței, dar a *prezenței-ca-mister*.

Existența nu dobândește o valoare decât prin intermediul prezenței. „Ceea ce are valoare nu este oare ceea ce intensifică în noi sentimentul prezenței?” (p. 414). Accentul nu mai e pus atât pe existență cât, mai ales, pe prezență („trecerea de la existență la prezență”). Existența în sine a ființei nu are o valoare decât dacă se afirmă ca prezență a ceea ce, în fiecare lucru existent, trăiește încercarea de *a fi*.

3. Argumentul ontologic și credința

Între „independența absolută a lui Dumnezeu” și „conștiința imediată” (p. 48) există contradicția dintre ceea-ce-nu-poate-fi-adeverit („*l'invérifiable*”) și dorința de adevărire. Contradicție dialectică însă, pentru că existența divină nu există decât în raport cu conștiința empirică. Cu alte cuvinte, divinul, de neadeverit în plan transcendent, este coborât în imanența existenței, transformându-se în obiect al gândirii. Or, divinul nu poate fi un obiect existând immanent, căci de la existență *se pleacă*, nu se ajunge la ea. În existență, divinul nu poate fi demonstrat rațional, ci doar trăit în experiența credinței. Ceea ce implică un alt pas dialectic, deoarece credința este actul prin care transcendem datele imediate

ale experienței (sensibile ori inteligibile). Credința ține de o experiență mistică; gândirea nu poate adevăra divinul, îl poate doar problematiza, conferindu-i o existență – în spațiu și timp – inexistentă în sine (nici nu ar avea cum să-l adevărească din moment ce, în planul gândirii, Dumnezeu nu poate fi *conceput* ca existent). Credința nu *adeverește* de fapt existența lui Dumnezeu, ci îl afirmă *ca prezență*, îl sesizează ca Adevăr ori ca supra-esență transcendentă: „negarea lui Dumnezeu ca existent atrage după sine afirmarea lui Dumnezeu ca transcendent“ (p. 53).

Transcendența divinului față de lumea esențelor ridică problema existenței esenței și a raportului dintre esență și existență. Continuând o tradiție neoplatonică (areopagitică îndeosebi), G. Marcel concepe divinitatea ca fiind trans-existențială și trans-esențială (în sensul că, pentru gândire, esența reprezintă totuși un obiect, chiar dacă dintre cele mai abstracte, fiind deci incompatibilă cu natura divinului).

Problema care se pune este aceea a modului în care credința poate fi gândită. Din moment ce credința nu îl gândește pe Dumnezeu ca pe un obiect, ci îl afirmă, identificându-se cu prezența sa neobiectivată, ea nu se poate justifica decât din punct de vedere metafizic (cf. „problema justificării metafizice a credinței“, p. 59). Trecerea spiritului de la actul gândirii (eu gândesc) la actul credinței (eu cred) reprezintă trecerea de la eul universal (abstract) la eul individual (concret). Gândindu-l pe Dumnezeu, gândesc un Dumnezeu impersonal (cel al gnosticilor poate), un Dumnezeu ideatizat care este al tuturor și al nimănui. Crezând însă în Dumnezeu, cred în Dumnezeul *meu*, fără însă ca acest act individual să implice subiectivismul; este un act al subiectului care crede, dar nu unul strict subiectiv. Esențial este de a stabili „care este natura subiectului în *eu cred*“ (p. 343). Aici eul nu e subiectul sau pentru-sinele unei afirmații de tip enunțiativ – situație prin care el și-ar afirma întâietatea față de orice predicat logic, devenind într-adevăr un *el* –, ci locul (în-sinele spiritual) în care actul de a crede își desăvârșește lucrarea

și pe care îl transformă în *manifestare* conștientă a răspunsului la propria-i chemare. Ca atare, nefiind un mod de înțelegere obiectiv, credința nu se reduce nici la o dispoziție pur personală, nici la subiectivitatea în sine ce nu poate exista în afara contingenței obiectuale. Eul din *eu cred* este individualul care se transcende pe sine, întru sine, transcendere care nu reprezintă o „trecere logică ce să ne permită înălțarea la Dumnezeu pornind de la ceea ce el nu este” (p. 345), adică de la lumea-obiect care îl neagă ca atare, – ci o transcendere a obiectualității înseși, în sensul ridicării obiectului la puterea existenței divine, a transformării lumii în sălaș al prezenței lui Dumnezeu, – cu alte cuvinte afirmarea lui Dumnezeu prin înălțarea de sine la ceea ce este. În acest sens, gândirea poate ajunge la lumina credinței, reconstruindu-și proiectul, reconvertindu-și vocația, într-un cuvânt recreându-și individualitatea *concretă* prin participarea la prezența divină. „A gândi credința înseamnă deci a gândi credința în Dumnezeu” (p. 59), iar „credința nu este posibilă decât cu condiția ca din cogito să se ivească individualul” (p. 60).

Între eul gânditor și eul empiric, G. Marcel introduce eul credincios: „Credința este actul prin care spiritul umple golul dintre eul gânditor și eul empiric” (p. 65). Dacă raportul între primii doi este imposibil de adevărat și nedeterminat, eul credincios umple golul acestei nedeterminări cu sensul unei libertăți superioare ce unește în același act existența și gândirea. Eul credincios nu este altul decât sinele ridicat la spirit; sinele ce *se face* spirit, ce se re-creează în spiritualitatea credinței. Doar *spiritul* și nu „subiectul gânditor” (p. 67) poate gândi existența și oferi o existență gândirii, situându-le într-un alt plan, cel al unui transcendent individual *real, concret și actual*. Aspect din care decurge subordonarea cunoașterii față de religie, a gândirii față de credință, a eului gânditor față de spirit.

Sfântul este ființa în care sinele gânditor nu mai poate fi altceva decât spirit; spiritul *realizat*-ca-spirit prin participarea nemijlocită, revelatoare, la lucrarea Spiritului divin. Altfel spus, sfântul este ființa

în care sinele s-a făcut spirit, iar spiritul, lumină harică. Pentru el, eternitatea este actualitate („totul este actualitate pură“, p. 71), o actualitate ce nu cade în timp. Participarea devine împărtășanie iar dualitățile lumii (aparență – realitate, subiectiv – obiectiv) se dizolvă în puritatea credinței, în revelația unității divine.

„Când vorbim *de* Dumnezeu, putem fi siguri că nu *de Dumnezeu* vorbim” (p. 214). Vorbind *despre* Dumnezeu, îi transformăm realitatea nemijlocită în obiect al cunoașterii, într-un *El* absent vorbirii. Când vorbim despre Dumnezeu, însăși absența lui Dumnezeu vorbește în vorbirea noastră. Dumnezeu nu poate fi Prezență decât atunci când ne adresăm acelui Tu absolut existent în noi, Dumnezeului *cu* care vorbim și care ne cheamă la vorbire.

Lumea nu este un obiect pentru Dumnezeu, la fel cum nici Dumnezeu nu este un obiect pentru credință. A gândi un obiect înseamnă a concepe un existent ce face abstracție de gândirea care îl gândește. A-l gândi pe Dumnezeu în acest fel înseamnă a-l nega ca existență vie; este problema pe care o suscită orice argument ontologic. În măsura în care „se investește în Dumnezeu de la bun început” (p. 345), el îl afirmă pe Dumnezeu, anulându-se însă ca argument propriu-zis. De aceea, „nici o demonstrație a existenței lui Dumnezeu nu este posibilă” (p. 344); „acel ceva a cărui existență ar putea fi demonstrată nu ar fi, nu ar putea fi Dumnezeu” (p. 302). Imposibilitatea unei dovezi obiective a existenței lui Dumnezeu rezultă și din faptul că el nu poate fi gândit „ca ilustră ipoteză” (p. 304), deoarece domeniul ipoteticului ține de o anumită dialectică dincoace de existențialul concret. Nu cred în Dumnezeu, nu mă rog lui Dumnezeu, imaginându-mi mental un obiect ipotetic, un ce metafizic al cărui adevăr „demonstrat” și „argumentat” are atât de puțin de-a face cu realul. Invocarea se adresează unui *tu* chemat care se opune obiectului, la fel cum afirmarea lui „Dumnezeu există” transcende sfera lui *eu gândesc*.

Problema metafizică a nejustificabilului (p. 311). Dincolo de justificarea de sine (pentru sine sau pentru altul), universul nu poate afla o justificare a existenței sale decât în raport cu un Dumnezeu creator. Realitatea divină poate fi justificată (și se justifică pe sine) doar în actul credinței. Orice manifestare aparițională care se arată drept ceea-ce-este (inclusiv aceea ce face ca eu *să fiu*) este nejustificabilă în și prin sine; ea nu se justifică decât în absolut. În acest sens, justificarea este o întemeiere și o adevărire.

Libertatea și voința divină. „A gândi în mod religios înseamnă a gândi în actual și sub categoria voinței divine“ (p. 310). În fapt, voința divină este mai mult decât o categorie, este o putere ce se exercită dincolo de cauzalitate și de determinare, deci dincolo de istorie. Ea nu este o cauză a existenței mele, după cum nici nu o determină pe aceasta în vreun fel obiectiv; caz în care ar fi exterioară unui raport ce ar ține de sfera lui *El*. Ca atare, nici nu este o ordine abstractă ce ar comporta criterii de manifestare. „O astfel de interpretare este tocmai negarea lui Dumnezeu“ (p. 350).

A gândi în actual înseamnă, dimpotrivă, a gândi într-un prezent nedeterminat și necauzat, a gândi în concret, în *prezența* voinței divine. Gândind în prezența acestei Prezențe, ea devine *a ta* și, ca atare, nu îți poate fi impusă din exterior. Ea nu te transcende decât în virtutea unui Dincolo spre care te supraînalță. Libertatea constă tocmai în asumarea voinței divine pe care o pot gândi doar în raport cu „*misiunea mea*“ (p. 357), cu încercarea personală prin care ea mi se revelează.

Afirmația „*Facă-se voia ta*“ nu exprimă supunerea resemnată față de un imperativ moral abuziv, ci acceptarea liber consimțită a dependenței de voința divină. Situație ce se află dincolo de înțelegerea rațională, neavând drept urmare nici un *înțeles* în afara credinței. „Voia Domnului este de nepătruns“ în sensul că nu poate fi justificată, judecată ori evaluată de eul care gândește, de *cogito*-ul implicat în actul judecății impersonale. Ea nu se poate defini, și deci realiza ca atare, decât în încercarea individuală concretă, „pentru

individualitatea reală și nu pentru gândirea în general“ (p. 357). Dumnezeu este *prezent* doar în individual, dar într-unul în care Prezența sa se afirmă ca universală deschidere și întemeiere.

Faptul că Dumnezeu își manifestă prezența doar în ordinea individualului nu înseamnă că ar fi vorba de un Dumnezeu „limitat“ la relația cu mine. Pentru Dumnezeu – *Tu* absolut – eu nu sunt un eveniment privilegiat, un *tu* singular, decât în anonimatul elocvent al unei comunități. Situație ce reprezintă, poate, suprema încercare a credinciosului, a sufletului „amenințat“ de puterea unei libertăți pe care o alege pentru a o sluji.

Critica quietismului. Nu e vorba însă de un abandon quietist, de acel „*pur amour*“, iubire serafică la îndemâna câtorva „perfecti“ care se lasă în voia contemplării pasive (așa cum Fénelon prezintă doctrina în prima parte din *L'explication des Maximes des Saints*). A te lăsa în voia divinității nu înseamnă a-ți asuma voința divină ca libertate, ci a abdica în numele unei transcendente de dincolo de uman. De aceea, „abandonându-mă în întregime lui Dumnezeu, de fapt nu lui mă abandonez“ (p. 351).

Pentru credință, nu există certitudine religioasă. Dumnezeu nu este un adevăr pe care l-am putea gândi, la care am putea ajunge pe căi raționale, pe care l-am putea deci *certifica* în vreun fel. „Nu avem ce face cu un asemenea Dumnezeu“ (p. 373). Dumnezeu raționalizat ca adevăr argumentat nu este de fapt decât rezultatul obiectivării unei noțiuni logice. Orice argument onto-logic este, în esența sa, o operație logică. „Și, prin aceasta, problema lui Dumnezeu este înlocuită cu cea a credinței, care este adevărata problemă“ (p. 58).

Dacă, pe de o parte, credința implică un act individual (departe de a crede într-un Dumnezeu impersonal, cred într-un Dumnezeu care este aproape de mine), pe de altă parte, în momentul în care îmi gândesc credința, părăsesc domeniul individualului pentru a gândi în ordinea generalului (nu pot gândi credința *mea*, nici pe cea a aproapelui meu, ci doar credința în sine, obiectivată într-o „sinteză creatoare“, p. 76).

G. Marcel deosebește între „*croyance*“, cuvânt pe care l-am tradus prin în-credere (act obiectiv și intelectual prin care se acordă validitate metafizică unei imanențe concrete, existentă deci în plan fizic) și „*foi*“, în-crederea absolută, credința transcendentă a participării la dumnezeire (cf. p. 83). În acest sens, „orice credință se înfiripă pe modelul a ceea ce nu este prin sine o credință“ (p. 413); altfel spus, orice credință absolută se întemeiază pe ceea ce nu este (nu poate fi) obiect al în-crederii intelective, suficientă sieși.

„În ce măsură a gândi credința înseamnă deja a crede?“ (p. 96). G. Marcel distinge între *cogitatio* (afirmația universală) sau gândirea în sine (*cogito*-ul ca subiect gânditor universal) și actul gândirii, act prin care *cogito*-ul gândește credința, gândirea aplicată și implicată în actul credinței. În măsura în care credința se raportează la gândirea în sine, ea rămâne dependentă de aceasta din urmă, neputând exprima decât un adevăr aproximativ și ipotetic. În acest sens, a gândi credința înseamnă a nu crede. Doar actul gândirii dublat de actul transcendent al harului ar putea înlătura obstacolul metafizic ce îl împiedică de a gândi credința. Soluție imposibilă însă, din moment ce însuși actul prin care gândirea se neagă pentru a se transcende într-un spirit este legat încă de dialectica gândirii. Astfel că răspunsul la întrebare nu poate fi, deocamdată, decât negativ: a gândi credința nu înseamnă deja a crede, deoarece între cele două acte subzistă un dualism ireductibil.

Dualismul (ruptura aproape) dintre credință și gândirea ce gândește credința s-ar rezolva datorită actului liber pe care îl presupune gândirea ce se gândește pe sine gândind credința. Gândirea cuprinde în sine o latență transcendentă, virtualitatea depășirii de sine în înțelegerea de sine ca libertate („Numesc această transcendență virtuală libertate“, p. 101). Gândirea implicată în actul credinței este gândire intuitivă pentru care credința nu este un obiect supus reflecției, ci o voință și o datorie (cf. p. 103). „Credința noastră transcende tot ceea ce știm despre ea“ (p. 128). În primul rând, credința nu poate gândi transcendența ca libertate; a gândi

transcendența (chiar dacă leg acest act de cel al credinței) nu înseamnă a crede. În al doilea rând (dar în același sens), nu pot *gândi* libertatea divină. Actul prin care o gândesc ca fiind independentă de actul gândirii este de fapt un act nul, deoarece nu pot gândi ceva în absența obiectului gândirii (aici, independența fiind sinonimă cu absența, căci un obiect care există independent de actul gândirii ce *încearcă* să-l gândească *nu există* în realitate pentru gândirea în cauză). Antinomie ce nu necesită o soluție metafizică, ci doar una logică.

„Valoarea și semnificația supremă a afirmațiilor religioase constau tocmai în faptul că ele transcend orice reflecție“ (p. 134). Afirmațiile religioase sunt de fapt *afirmări* ale prezenței divine și nu propoziții logice. În măsura în care transcend orice reflecție, ele nu pot fi obiecte ale cunoașterii intelective. Obiectul gândirii nu este obiectul credinței; a gândi obiectul credinței nu înseamnă a gândi credința, ci a gândi gândirea ce gândește credința. Înseamnă deci a coborî în incertitudinea metafizică a cunoașterii, în universul posibilului.

A face din credința altuia un obiect de credință (cf. p. 206) înseamnă a nu crede în ea. Orice obiect de credință este în esență un obiect al cunoașterii care îmi exteriorizează ființa, orientând-o centrifug înspre dubitație. Ca atare, nu pot cunoaște credința altuia decât punând-o sub semnul întrebării (al îndoielii uneori): – Crezi în Dumnezeu? Vreau să cunosc modul în care crezi. – Drum înfundat, deoarece credința nu poate fi un obiect pe care să-l întreb întru cunoaștere, la fel cum Dumnezeu nu poate fi obiectivat într-un raport în care ar juca rolul de terț (raport cu eul meu ca subiect-obiect al credinței interiorizate).

A crede în credința altuia înseamnă a crede *împreună* cu altul, a participa la aceeași ardere ontologică, la același salt spre un alt nivel al lui *a fi*. Participare înțeleasă ca o experiență personală devenită comuniune întru credință și fundamentată pe *aderența* prin

invocație la temeiul metafizic al lumii: „pot gândi credința altuia dacă această credință nu este, într-o oarecare măsură, a mea ?“ (p. 273). Participare, aderență, invocație – tot atâtea deschideri ale omului în dialogul sporirii de sine, ca ființă a credinței.

„A te situa în afara credinței“ (p. 210) nu înseamnă a-ți interzice să-l gândești pe Dumnezeu, ci a refuza să-l situezi în centrul ființei tale.

În experiența credinței personale, existența lui Dumnezeu nu este una de tip *el*. Dumnezeu există pentru mine doar atunci când *el* se mută în mine și devine *tu*. Credința este tocmai încercarea prin care caut să-mi aflu „adecvația“ (p. 211) cu acest *tu* existent în și prin mine.

Orice calificare a divinului este refractară la predicatie, inadecvată în raport cu credința mea în Dumnezeu înțeles ca totalitate infinită. Credința („participarea la trăirea divină“) înseamnă „participare la infinit“ (p. 212), la fel cum experiența infinitului nu poate fi trăită în afara acestei participări.

Voință și credință. „Există cu siguranță o diferență între voință și credință“ (p. 246). Voința nu se exercită decât în planul necesității pe care o dorește actualizată „logic“, dincoace de distincția dintre posibil și imposibil. Obiectul voinței este ceea ce va fi, pe când al credinței – ceea ce este. Voința nu se întreabă asupra posibilității îndeplinirii actului său; ea vrea pur și simplu. Credința se manifestă în actual, ca prezență vie a ceea ce sunt. Nu pot voi decât ceea ce depinde de mine, ceea ce nu poate fi decât prin mine, chiar dacă această dependență înseamnă o depășire, un act de transcendere. Nu pot crede decât în acel *ceva* prin care sunt, de care depind prin puterea ce mă deschide transcendenței și care este tocmai harul. Obiectul voinței depinde de mine; depind însă de obiectul credinței. A voi să crezi – „nu ar fi pur și simplu aspectul logic al credinței ?“ (*ibid.*).

Ca și voința însă, credința refuză să pună în cumpănă ființa lui *tu* ca posibilitate de transcendere; ea nu se confruntă cu obiectul său, nu îl interpretează ca obstacol, ci i se supune, asumându-și-l în sine: „există, la rădăcina credinței, o voință de non-confruntare“ (p. 292).

În interiorul credinței nu există zădărnicie ori scepticism. În afara credinței însă, ne aflăm în fața următoarei dileme:

a) experiența religioasă există, dar nu este decât „sublimarea unei experiențe magice“ (p. 389); caz în care credința în eficacitatea rugăciunii ascunde în-crederea logică în conexiuni de ordin cauzal (ce stau la baza unei tehnici specifice și a mentalității științifice în esența ei);

b) experiența religioasă nu există; rugăciunea nu este decât un act „psihologic“, expresia unui elan sufletesc pur subiectiv, fără acoperire transcendentă.

Or, întreg *Jurnalul* este un efort de a respinge această falsă dilemă.

4. Relația cu divinul – între participare și invocare

„Pentru noi, Dumnezeu nu există efectiv decât în măsura în care participăm la condiția lui“ (p. 53). Prin abordarea credinței ca *participare* la divin (cf. și p. 12), ca de altfel prin întreaga discuție legată de afirmarea existenței divine ca putere inobiectivabilă, ca potență prezențială, esența platoniciană (neoaugustiniană) a gândirii lui G. Marcel (cf. pp. 148, 166, 167, 177) se delimitează, chiar dacă nu în modul cel mai explicit sau polemic, de o întreagă tradiție a raționalismului aristotelic (p. 181) și (neo)tomist care concepe *forma rationis* aproape ca pe o virtute teologală (cf. de asemenea, dezaprobarea raționalismului kantian, a ființei concepute ca „încarnare a rațiunii“, p. 250). În viziunea lui G. Marcel, „teoria participării conduce astfel la o nouă metafizică, ce și-ar avea temeiul în religie“ (p. 15).

Ceea ce G. Marcel înțelege prin „filosofie religioasă” (p. 71) nu trebuie confundat cu filosofia religiei și, cu atât mai puțin, cu istoria religiei (sau a religiilor). Acestea din urmă, care sunt „științe” ale religiei, nu descoperă nimic din esența actului de credință; ele descoperă religia, fără să înțeleagă credința. Or, „din punctul de vedere al credinței, nu există, nu poate exista decât o singură religie” (p. 72). Filosofia religioasă este de fapt o metafizică creștină, o fenomenologie a sacrului în care reflecția se neagă pe sine pentru a putea sluji credința, convertire ce ascultă de „intervenția unei puteri transcendente”, altfel spus „prin intervenția harului” (p. 73). Concepție ce apropie foarte mult filosofia religioasă de teologie (care este însă o metafizică a sacrului *revelat*). „Teologia, precizează D. Stăniloae, nu e numai cunoașterea teoretică despre Dumnezeu, ci împărtășirea de Dumnezeu și în același timp mărturisirea lui Dumnezeu cunoscut prin împărtășire. E cuvântare despre Dumnezeu din experiența împărtășirii de El” (*Filocalia* 6, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 336, n.35).

Relația cu divinitatea nu se bazează pe o judecată a esențelor divine; orice judecată implică justificarea logică și ontologică a obiectului supus judecății. Or divinitatea, transcendentă fiind în chiar realitatea sa concretă și personalizată, se sustrage oricărei judecăți. Prin participare la libertatea divină, credinciosul devine liber, se eliberează și renaște ființial: „prin actul de credință, devin liber gândind libertatea divină” (p. 94). Participarea la dumnezeire (participare concepută ca *fapt* individual) este sinonimă cu credința; credință ce nu este o simplă în-credere intelectuală (o aproximare a unei certitudini), ci o în-credințare de un adevăr transcendent: „Nu particip la dumnezeire (...) decât dacă am credință în ea. Nu există un adevăr al acestei participări, care să fie transcendent față de credință” (*ibid.*).

„Dumnezeu este acel *tu* absolut care nu poate deveni niciodată un *el*” (p. 186). Raportul cu Dumnezeu este o relație personală în sensul că implică o situație dialogală de la ființă la Ființă (sau al

ființei cu Adevărul sinelui devenit spirit). Situație ontologică, de asemenea, în care ființa credincioasă își formulează rugăciunea adresând-o Persoanei a doua.

„Pentru a fi fecund, orice dialog trebuie să devină la un moment dat monolog, fără de care întrebare și răspuns nu s-ar întâlni; întâlnirea neputând avea loc decât într-o înțelegere; înțelegerea definindu-se tocmai prin această întâlnire“ (p. 190). Ideea *întâlnirii* între cel ce întreabă și cel ce răspunde este importantă pentru ilustrarea trecerii de la dialogul propriu-zis la monologul înțelegerii, de la dualitate la unitate. Dacă întâlnirea este înțelegere, aceasta doar în virtutea întrebării întâmpinate de un răspuns pre-înțelegător, a răspunsului întâlnit în calea unei întrebări re-cunoscătoare. Unitatea nu e astfel altceva decât cuprinsul aceleiași situații întrebător-răspunzătoare, în care ceea ce se întâlnește este comprehensibilul unui act de ființare și de prezență.

Taina relației cu Dumnezeu constă în nemijlocirea ce stă la baza acestei trăiri. Relație privilegiată în sensul că este reciprocă; nu ofer însă ceva pentru a mi se oferi, ci ofer restituind ceea ce mi-a fost oferit; *mă* ofer în ceea ce sunt mai autentic, mai adânc. Paradoxul acestei relații rezidă în faptul că ceea ce îi ofer lui Dumnezeu mă împlinește ființial, se întoarce asupra mea cu toată semnificația divină cu care mesajul meu a fost investit. Întorcându-mă cu toată ființa spre Dumnezeu, mă întorc spre mine ca ființă consacrată „în relația ce mă *unește cu* Dumnezeu” (p. 214), cuvântul „cu” neavând sens „decât acolo unde există o unitate trăită”.

Prin neparticipare la realitatea divină nu putem afla decât o entitate metafizică trans-personală (principiul suprem al filosofiilor grecești). Conștiinței îi este imposibil să adere la realitatea acestui principiu al lumii ce ține de ordinea lui *el*; doar rațiunea îl poate adevăra, transformându-l în obiect al cunoașterii, detaliindu-i calitățile, cumpănindu-i atributele.

Existența și, deci, realitatea lui Dumnezeu nu pot fi adevărate prin argumente ontologice de tip dialectic, de ordinul cunoașterii ce vizează o realitate terță. Participarea exclude detalierea, fragmentarea, diviziunea. Nu pot participa cu adevărat la ceva decât cu *tot* ce înseamnă ființa mea. În acest sens, relația mea cu Dumnezeu este cea care se stabilește între două persoane înțelese în totalitatea lor ființială. Ceea ce înseamnă că adevărarea realității divine nu este posibilă prin intermediul „lucrului” reprezentat de subiectul divin (ca obiect al cunoașterii) – prin judecăți așadar – , ci doar prin raporturi personale „de tip diadic” (p. 209) între credincios și Dumnezeu. Este tocmai ceea ce G. Marcel numește *participare*.

În relația mea cu Dumnezeu, eu nu sunt o parte gândită ca atare, ci un *tu* întreg în sine, la fel cum darul vieții pe care Dumnezeu mi-l oferă nu este o soartă parțială, limitată la individualitatea și la precaritatea condiției umane. „Nu îl pot concepe pe Dumnezeu în funcție de partea mea gândită ca atare” (p. 278). O etică întemeiată pe ideea de „parte” (partea mea, partea sa) este una a drepturilor și a datoriilor pe care le implică *a avea*. Nu îmi pot afirma plenitudinea ființei însă decât prin ceea ce *sunt*; or, cu cât sunt mai puțin parte, cu atât sunt mai mult; „sunt cu atât mai mult, cu cât Dumnezeu înseamnă mai mult pentru mine: prin aceasta transpare raportul intim ce ne unește” (p. 279).

Ce înseamnă aici *a fi* ? Nu sunt parte; am parte însă de darul lui Dumnezeu, „dar pe care Dumnezeu mi-l împărtășește din sine. Dar de neîmpărțit, ce nu are nimic aparte și nu seamănă întru nimic cu atribuirea unei părți” (*ibid.*). Fac parte, ca „indiviziune fecundă”, din lucrarea divină la care particip, din miracolul căreia mă împărtășesc, pătaș binecuvântat în raportul intim ce mă unește cu Dumnezeu. – Legătura adâncă între participare și împărtășire...

În *Despre demnitatea omului* (1487), Pico della Mirandola proclamă omul drept ultima dintre creațiile lui Dumnezeu, menit să slăvească generozitatea divină. Și aceasta pentru că „toate erau deja

pline“, adică universul întreg fiind deja creat și populat, noului fiu nu i-a mai rămas nici un loc al lui propriu. Ca atare, „preabunul creator a hotărât ca acela, căruia nu mai putea să-i dea nimic propriu, să aibă ceva comun, dar cu toate acestea să fie deosebit de fiecare în parte. Așadar, a conceput omul ca pe o lucrare cu un aspect care nu îl diferențiază și, așezându-l în centrul Universului, i-a vorbit astfel: «O, Adame ! nu ți-am dat nici un loc sigur, nici o înfățișare proprie, nici vreo favoare deosebită, pentru ca acel loc, acea înfățișare, acele îngăduințe pe care tu însuși le vei dori, tocmai pe acelea să le dobândești și să le stăpânești după voia și hotărârea ta»“. Mai multe observații decurg din acest text.

În primul rând, omul nu are nimic propriu pentru că, ultimul sosit fiind, nu are loc printre lucrurile create. Drept urmare, condiția lui va fi mereu dis-locată, întoarsă spre cele veșnice și transcendente lui. În al doilea rând, omul are ceva comun cu semenii săi, căci în fiecare este sădită sămânța divină, tuturor le este proprie supra-naturală drept germene al vieții naturale. În al treilea rând însă, fiecare om în parte este deosebit de ceilalți, căci fiecăruia îi este dat, în individualitatea sufletului, darul de a purta de grijă sămânței vieții, pentru a o face să rodească după propria sa hotărâre și voință. În al patrulea rând, deosebit fiind în parte, omul nu are totuși parte de nimic care să fie doar al lui. Neavând un loc determinat, el nu are nici limite care să-i îngreueze natura. De aceea, el are puterea – și căderea – de a se păstra în centrul tuturor celor ce ființează. Este, cu alte cuvinte, singura ființă creată *pentru libertate*.

Cea mai importantă consecință este însă aceea desprinsă din nedeterminarea sa originară. Omul este creat „fără înfățișare“, fără un chip care să-l deosebească esențial de aproapele său. Această neînchipuire cu care vine pe lume este însă suprema pecete a libertății ce îi este hărăzită, întrucât doar lui îi revine dumnezeiasca îndatorire de a-și plămădi chipul, pe măsura puterilor și vrerilor sale. Și totuși, neavând în clipa creației parte și chip propriu, omul are parte de ordinea sacră conform asemănării cu Creatorul său (cf. *Facerea* 1; 25). Zămislit după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, omul „se va înfățișa

ca un co-făptuitor, care să dovedească în sine însuși, atât cât poate, divina făptuire a lucrării ce strălucește“ (Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*, III, 2). Chipul adânc al omului este „oglinnda curată și fără pată care să fie în stare să primească în sine raza ce pornește din obârșia luminii divine” (*ibid.*). În ceara acestui „chip al zeilor” (Ovidiu, *Metamorfozele*, I), omul își imprimă sigiliul propriului chip, care nu este decât sporirea, în sine, a făptuirii dumnezeiești. Acest chip nu îi este dat la obârșie, ci și-l creează singur prin co-făptuire, prin păstrarea în curăție și nepătare a oglinzii sufletului său ceresc.

Prin toate aceste hărăziri, pe care omul le are și nu le are în aceeași măsură, și care nu îi sunt proprii decât pentru a le spori investirea, se dovedește absoluta lui eminență, incontestabila lui supremație. Ultimul dintre cei sosiți, el este totuși deasupra tuturor fapturilor din lume, *primus inter pares*. Doar el co-făptuiește călăuzit de Chipul Domnului, neavând nimic pentru sine, căci nimic nu îi aparține, dar nădăduind *să fie* totul, căci totul i se oferă.

Ce rol are lumea în relația mea cu Dumnezeu ? Se interpune ea ca un terț, ca un *el*-obstacol între mine și divinitate ? Caz în care ar fi o lume străină atât mie cât și lui Dumnezeu, concepție gnostică de nesustținut în context creștin. A gândi lumea ca obiect pentru Dumnezeu înseamnă de fapt „a-l nega pe Dumnezeu ca atare” (p. 303), deoarece în relația aceasta triadică nimic nu este obiect al reflecției, totul fiind creație continuă. A nu gândi lumea ca obiect pentru Dumnezeu înseamnă a-l afirma pe Dumnezeu ca prezență vie, creatoare, fără a cădea prin aceasta în panteism (Dumnezeu în lume) sau în panenteism (lumea în Dumnezeu).

Relația mea cu Dumnezeu nu se stabilește *împotriva* lumii, și nici *pe deasupra* ei, ci – fapt ce reduce triada la o diadă – *împreună cu* lumea, *în* lume. Este vorba de aceeași voință de non-confruntare pe care G. Marcel o află la rădăcina credinței. Înălțarea sufletului către Dumnezeu nu reprezintă un act de transcendere decât în măsura în care *el* este integrat ca *tu* într-o comuniune spirituală, în care pentru Dumnezeu nimic în lume nu poate fi *el*, totul fiind privilegieri și valoare.

„Judecata divină nu poate fi o subsumare; eu sunt pentru Dumnezeu, în măsura în care sunt unic“ (p. 346). Ființa umană încarnează o unicitate ontologică absolut originală și *irreductibilă* care o investește cu o asemenea demnitate încât nu mai poate fi obiectul unei subordonări sau al unei integrări. A afirma contrariul ar însemna să o transformăm într-o ființă substituibilă și anonimă a cărei natură este incompatibilă cu dimensiunea personală a raportului său cu Dumnezeu. Judecata divină este, prin urmare, un act de recunoaștere și de întâlnire, și nu o operație înglobantă de subsumare. Înțelegem acum că „sunt pentru Dumnezeu în măsura în care sunt unic“ înseamnă: sunt gândit de Dumnezeu în măsura în care sunt ne-subsumabil.

Imposibilitatea unui punct de vedere exterior față de „raportul religios“ (p. 409); raport ce ține de o poziție privilegiată, nesostituibilă.

Existență și invocare. Invocarea depășește gândirea, în sensul că ființa invocată nu devine obiect al reflecției ce așteaptă să fie cunoscut, ci este atrasă în câmpul ființei ce o invocă. Ea are deci un „fundament ontologic“ (p. 230). Pe de altă parte, ființa invocată participă la realitatea trăită a invocării, ca prezență a unui *tu* vizat în actul comuniunii. Invocarea este cu atât mai eficientă cu cât cel invocat invocă, la rândul lui, în celălalt, un *tu* prezent, aflat în rezonanță cu sine.

Invocarea exclude intenționalitatea gândirii; a te gândi la ceva nu înseamnă a invoca acel ceva, și nici a-l transforma într-un obiect al invocării (procedând astfel, am nega invocarea însăși). Invocarea presupune „sentimentul unei comuniuni“ (p. 370), o comuniune reală între cel ce invocă și ceea ce este invocat, un raport trăit în intimitatea ființării, pe care G. Marcel îl numește „fundament ontologic“. Fundament ontologic ce este de fapt credința. Întrebarea este dacă putem atribui credinței o vocație ontologică, în măsura în care comuniunea reală se bazează pe o adevărire. Orice adevărire se referă

însă la un obiect, la un *el* adevăritor, de neconceput deoarece adevărul este implicat *ab initio* în actul invocării, nefiind deci o realitate terță ce își așteaptă adevărea. La fel cum comuniunea de care vorbeam nu este o „unitate inteligibilă“, ci „o unitate irațională (și chiar, într-un anumit fel, iraționabilă)“ (p. 376).

Cel ce se oferă invocând este cel ce crede într-un *tu* a cărui prezență nu are nevoie de nici o adevărire. A urmări adevărea, a crede sub rezerva adevăririi înseamnă a strecura îndoiala, neîncrederea, renegarea. A invoca înseamnă, dimpotrivă, a crede *fără rezerve*.

Relația credinciosului cu un *Tu* absolut poate să implice o anumită tensiune, în măsura în care acest *Tu* este înțeles drept o limită ideală spre care tânjește (în sensul în care orice *el* se află oarecum în tensiune cu *mine*, cf. p. 372). Risc ce dezvăluie dilema dintre absolut și finitudine. Dumnezeu nu poate fi un *Tu* absolut în dialog cu *mine* în cazul în care *el* este implicat într-un *tu* finit sau empiric („Dumnezeu nu poate fi *el* pentru mine“, p. 374). Nu putem vorbi de o implicare a unui universal absolut într-un individual finit, ci de mântuirea individualului prin implicarea sa (participativă și invocatoare) în absolut. Ceea ce este același lucru cu afirmarea eternității credinței.

5. Despre rugăciune și prezența harului

„Adevăratul spirit de universalitate care este prin excelență spiritul religios nu se realizează decât prin credința în paternitatea divină, prin credința în ceea ce am numit anterior participarea ca fapt – ca funcție a acestei participări prin credință, spirit care, în ordinea religioasă, trebuie să fie privit ca adevăratul *primum movens* (...). Există după mine, în această tensiune, în acest dualism viu între cele două modalități de participare ce se armonizează în unitatea personală a lui Dumnezeu, principiul rugăciunii“ (p. 120). Cele două modalități de participare sunt reductibile la relația dintre participare și credință. Pe de o parte, participarea mea la dumnezeire este un

fapt individual, o relație personală între mine și Dumnezeu. Pe de altă parte, nu îmi pot realiza individualitatea (nu mă pot realiza ca persoană) decât participând, alături de ceilalți, la credința în spiritul universal divin (cf. funcția transcendentă a individuației în concepția lui C.G. Jung). Dualitatea participării – și paradoxul ei, deoarece individualitatea nu se desăvârșește decât în și prin universalitate, printr-o comunicare ce devine comuniune de credință – se armonizează în unitatea personală a lui Dumnezeu. Principiul rugăciunii s-ar situa tocmai în punctul de inflexiune dintre cele două participări: a persoanei singulare și a persoanei ce face parte dintr-o comunitate spirituală.

Trebuie făcută mai întâi distincția dintre suflet și eu. Sufletul meu este *eu* doar pentru mine; pentru psiholog, el este un *el* ca obiect de studiu. Pentru Dumnezeu, sufletul meu este un *tu* ce invocă și căruia i se răspunde. Singura ipostază în care sufletul se roagă este aceea de *tu* sau, altfel spus, ca eu emoționat, iubitor și rugător care devine *sinele* în intimitate cu ceea ce e mai adânc în sine – prezența divină. Acest *tu* deschis în *sine* este chiar spiritul desăvârșit, împărtășit, suflet pătruns și cuprins de lumina harului în chemarea căreia se trezește rugător. „Între ideea de suflet și cea de rugăciune ar exista, deci, un raport intim de care nu ar trebui să facem abstracție“ (p. 266) (legătură posibilă între felul în care G. Marcel concepe actul de rugăciune a sufletului și „rugăciunea inimii“ în tradiția isihastă – trăire pură ce nu mai e altceva decât o stare de înfățișare înaintea lui Dumnezeu).

A te ruga pentru altul presupune a ieși din tine, a te părăsi ca ființă, a face abstracție de tine în folosul unui *el* pe care încerci să-l ajuți? Nicidecum, deoarece a mă ruga pentru altă ființă înseamnă a mă rosti în deschiderea unui *tu* cu care sunt împreună, într-o profundă co-prezență. Orice *tu* personal (personalizat într-un raport de aducere la sine și de interiorizare) nu mai e un străin ci, în virtutea apelului rugător, un alt eu însumi pe care îl creditez fără rezerve.

Tocmai „voința de uniune” și sentimentul de solidaritate, de fraternitate ce stau la baza rugăciunii îi conferă acesteia valoare religioasă (cf. p. 349).

Rugându-mă pentru tine, nu o fac în locul tău, ci ca și cum m-aș ruga pentru mine; în rugăciune, raportul meu cu tine este identic cu cel pe care îl am cu mine însumi (cf. p. 348). Nu pot să o fac însă decât prin mijlocirea divină, Dumnezeu fiind „singurul mijlocitor ce poate permite ca eu să fiu în mod real *cu* cel pentru care mă rog” (p. 229).

Rugăciunea exclude orice dat; ea reprezintă voința de a invoca o realitate pe care o *crează* în adevăr.

Referitor la „diferența dintre a te ruga și a cere” (p. 297), trebuie precizat că cererea este un apel formulat în vederea obținerii unor informații; cer ceva pentru a-mi intensifica puterea (pentru a putea mai mult), în vederea obținerii unei facilități (pentru a avea mai mult). Mărginind ființa între *a putea* și *a avea*, ea nu se poate adresa decât unei ființe mărginite. Doar a cere iertare – mărturisire ce se află chiar în inima rugăciunii – sporește ființa celui ce se roagă, mutând-o între nemarginile lui *a fi*. Contrar aparențelor, rugăciunea nu cere nimic, ci instituie o prezență.

Ea nu este o reprezentare ori o interpretare a realului, pentru că ființa implicată în actul rugăciunii nu se concepe pe sine nici ca subiect cunoscător, nici ca interpret al voinței divine. Puterea celui ce se roagă nu decurge, în ultimă instanță, din obiectivitatea răspunsului divin, ci doar din sentimentul adeziunii la o realitate ce îi transformă ființa. „Credința ca putere de adeziune la ființă” (p. 309) este singurul și cel mai eficace ajutor pe care îl poate primi. În sensul în care „declanșează o anumită forță” (p. 348), actul rugăciunii este în cel mai înalt grad energizant.

Pe de altă parte, răspunsul divin nu poate fi recunoscut ca atare decât de cel care se roagă; „experiența adeziunii divine” (p. 357) nu are deci un caracter obiectiv sau, mai exact spus, „o asemenea obiectivitate nu poate fi recunoscută decât de credință” (p. 299). La

fel cum ar fi absurd să mă întreb despre cauza ce generează ajutorul divin sau despre ce gândește Dumnezeu, dacă iubește cauza pe care o servesc, – ceea ce ar însemna să mă întreb asupra unui adevăr impersonal camuflat într-o ficțiune.

„Valoarea ontologică a rugăciunii“ (p. 298) constă în actul prin care ființa credincioasă se implică întru totul, se oferă cu răspuns cu tot, este „sălașul“ unui raport de intimă comuniune, dincolo de orice obiectivare ori cauzalitate. Dincolo însă și de orice critică rațională valabilă (cf. și p. 347), deoarece rugăciunea, fiind experiență umană reală întemeiată pe credință, se sustrage oricărei investigații de tip psihologic. Actul rugăciunii nu este un obiect de studiu, un *el* obiectivabil, raționalizabil și verificabil, dar nici simplu fenomen subiectiv circumscris individualității limitate a ființei umane (cf. însemnările din 7 decembrie 1919).

Pentru „individualitatea recreată întru credință“ (p. 313), rugăciunea este un act personal trans-subiectiv, în sensul că deschide ființa individuală înspre trăirea relației cu Dumnezeu percepută ca subiectivitate adâncită – lărgită – la nivelul individuației. Valoarea ontologică a rugăciunii se conjugă cu funcția sa transcendentă.

Actul rugăciunii este nerepetabil; el nu se poate exercita decât în actual, într-un prezent viu ce reprezintă o negare a oricărei experiențe, alta decât cea care îi este proprie. În acest sens putem înțelege afirmația conform căreia „pentru un suflet religios nu există precedentă“ (p. 350). Invocarea nu este o evocare; fiecare situație în parte este unică în actualitatea ei concretă și personală, nimic nu este dat o dată pentru totdeauna, ci totul este pururi repus în discuție, adică situat într-un raport nedialectic și nedeterminat ce transformă datul trecător în act al unei veșnic repetabile noutăți. Rugăciunea reprezintă astfel o convertire a posibilului în actual.

Nu mă rog pentru a câștiga ceva; aștept însă lumina chemării divine. „A te ruga pentru a te lumina“ nu este decât un mod indirect de a defini speranța.

Rugăciunea este „actul prin care mă afirm dependent“ (p. 351). În măsura în care raportul religios afirmă – prin actul rugăciunii – dependența omului de voința divină, omul se află implicat într-o situație-limită ce reprezintă pentru el o încercare. O situație privilegiată, la răscrucea dintre ispită și miza spirituală. A mă ruga pentru a fi luminat înseamnă deci a spera în lumina unei valorizări transcendente a cărei miză sunt eu însumi. Ceea ce este de fapt o valoare a libertății *câștigate* în afirmarea dependenței. Libertate ce ține de esența religiei: cu cât sunt mai dependent de o voință superioară ce mă consideră ca atare, instituindu-mă ca ființă liberă *doar* în raport cu acest centru pe care mi-l asum – cu atât precaritatea condiției mele autonome dobândește semnificație și valoare, și prin urmare o individualitate concretă și totală. „Există între Dumnezeu și mine raportul dintre o libertate și o altă libertate. Nu pot spune nimic mai mult“ (p. 82).

„Cum am putea gândi *harul* ?“ (p. 77). Pe de o parte, „reflecția, negându-se pe sine, își rămâne sieși propriul obiect și, ca atare, actul liber nu ajunge să se realizeze în adevăr. El nu poate fi gândit ca realizat decât prin intervenția harului“ (p. 76). Actul credinței poartă în sine o gândire care se neagă pe sine, gândire care se reafirmă însă prin transformarea acestei negări de sine în obiect al gândirii. Drept urmare, harul care a prezidat această convertire apare obiectivat și ca atare iluzoriu: harul căzut în calitatea de obiect, în *calitate* pur și simplu.

Pe de altă parte, „harul implică ireductibilitatea absolută a modului de inteligibilitate pur religios în raport cu orice inteligibilitate obiectivă; el implică prin urmare și trecerea discontinuă dinspre cogito înspre individualitatea reală“ (p. 77). Harul nu poate apărea decât drept o iluzie pentru subiectul care îl gândește, și aceasta pentru că el își pierde astfel transcendenta. Or, fără să fie o prezență transcendentă, harul nu există.

Avem de ales între *a gândi* harul în „realitatea” sa categorială („a cunoaște modalitatea în care harul poate fi gândit ca real”) și *a crede* în „hiperrealitatea” sa transcendentă („în afara categoriilor modalității”): cu prima opțiune îl pierdem, cu a doua, îl păstrăm ca *prezență*.

Pentru G. Marcel, „convertirea” este trecerea de la reflecție la credință (de la libertatea pentru sine la libertatea sinelui), trecere favorizată, după cum s-a văzut, de prezența harului. Experiență a transcenderii care însă nu poate fi gândită ca atare fără a fi negată: „A gândi harul în mod obiectiv înseamnă bineînțeles a-l nega” (p. 80). Reflecția proiectivă nu poate „surprinde” în categorii mentale această convertire; ea are loc (sau urmează să aibă loc) în afara timpului, într-un „prezent absolut”. Nu există o devenire întru credință; credința se afirmă ca sporire a lui *a fi*, afirmare ce nu cunoaște însă, în sine, vreo progresie, ci doar o desfășurare internă *maximală*.

Actul credinței nu poate fi separat de experiența harului; ambele aparțin acelei libertăți absolute concepute a-categorial (dincolo de categoria inteligibilelor sau de cea a existențialelor). „Nu putem deci gândi în realitate harul; sau mai degrabă nu îl gândim decât ca de negândit” (p. 81). A nega harul înseamnă a fisura credința, a compromite libertatea absolută. Avem astfel trei acte implicate în procesul convertirii: actul gândirii, actul credinței și actul liber al harului. Doar ultimele două răspund însă acoperirii transcendente. Luând în considerare, în primă instanță, existența triadei cogito – credință – har, observăm că raporturile cogito – credință și cogito – har presupun o trans-subiectivizare fără credit transcendent (o transpunere metafizică nelegitimă din punctul de vedere al lui *eu cred*). Cât despre raportul credință – har, el implică de fapt relația de transcendență dintre libertatea eului credincios și libertatea divină. Triada se reduce astfel la o diadă, iar aceasta se va resorbi, prin iubire, într-o deplină identificare a termenilor, într-o unitate vie (cf. p. 83).

„Harul rămâne, ca atare, postulatul transcendent și imposibil de obiectivat al actului credinței“ (p. 85). În orice fel am încerca să gândim harul, el rămâne ceea ce „trebuie să fie gândit ca fiind de negândit“ (*ibid.*); gândirea nu se poate raporta la transcendent decât negându-se pe sine. Cum ar putea ea însă gândi tocmai această negare de sine? În cazul în care nu se neagă în totalitate, ea gândește harul subordonându-și-l oarecum, altfel spus făcându-l să fie ceea ce el nu este (dependent de o devenire). În acest sens trebuie înțeleasă afirmația conform căreia „pentru sfânt, harul nu există“ (p. 86); nu există *ca problemă*, deoarece el nu gândește harul, nu îl face dependent de devenirea într-o sfințenie. Într-un fel, el nu îl afirmă negându-l, ci îi ignoră existența problematică (și dependentă de actul convertirii), pentru a-l accepta ca prezență reală transcendentă (consubstanțială actului de credință).

Harul nu este deci o cauză a convertirii într-o credință, după cum nu este nici o normă a vieții spirituale. Prin har, ființa convertită nu se mai poate raporta în același fel la modalitățile sale anterioare de experiență și de inteligibilitate. Dubla întemeiere a harului și relativitatea sa țin astfel de o concepție criticistă (transcendentală) conform căreia harul nu ar face decât să intermedieze între libertatea divină și gândire; harul ar apărea astfel ca expresia *gândită* a divinului. Or, în recunoașterea acestui act, gândirea se disociază de propriul său obiect, se leapădă de sine, cade în imposibilitatea de a înțelege (*cf.* p. 86).

Harul nu depinde de „normalitatea“ condițiilor de experiență; nefiind o normă existențială, o regulă a vieții într-o credință, harul este o putere „de excepție“, un anumit mod de adevărare „a-normală“ pentru că, desprinsă de datele experienței comune, înscrisă însă în situații de experiență instituite la nivel transcendent. „Sensul cel mai adânc al ideii de har“ (p. 314) constă tocmai în taina acestei instituirii adevărate.

S-ar aplica poate aici raportul pe care G. Marcel îl stabilește între imparțialitatea divină (Dumnezeu ca judecător imparțial) și

parțialitatea pătinitoare pe care o manifestă în anumite situații (cf. p. 345). În acest sens, harul acordat sau nu ar fi expresia unei nepătrunse „părtiniri” divine.

Fiind „transcendent oricărei reflecții” (p. 110), miracolul nu există decât în măsura în care este o *revelație*, neputând fi înțeles decât în actul revelator prin care se manifestă în existență (în istorie). Revelația nu interpretează miracolul, ci îl impune ca prezență absolută. Nu există o revelație propriu-zis naturală (care ar putea doar evidenția dualismul dintre interpretare și obiectul său, dintre spirit și materie). Adevărata revelație este prin definiție supra-naturală, în sensul că afirmă prezența transcendentului în imanent, a creatorului în ființa creată. „Problema lumii se reduce, în ultimă instanță, la problema revelației” (p. 111). Revelație a artei deopotrivă („arta adevărată este o revelație”), a cuvântului a cărui arătare nu există decât pentru a vesti apariția strălucitoare a ceea ce semnifică.

Actul de cunoaștere a unui lucru în esența sa tănuită nu antrenează o schimbare în natura lucrului, ci o transformare valorică în ordinea semnificațiilor. Taina nu poate fi cunoscută precum un lucru pe care îl ignori înainte de a-i afla existența. Cunoașterea tainei nu implică suprimarea ei, ci reîvestirea cu noi semnificații. În *acest* sens, „un fapt este modificat de îndată ce este cunoscut” (p. 371). Cunoșc o persoană de existența căreia nu aveam cunoștință înainte de a o fi întâlnit; brusc, persoana respectivă reprezintă pentru mine o valoare (pozitivă ori negativă), apare investită cu o semnificație.

Taina rezistă însă chiar și revelației; adevărul pe care îl ascunde nu se manifestă decât pentru a trece într-un alt câmp al semnificațiilor. A-L gândi pe Dumnezeu ca taină înseamnă a participa la tănuirea prin care El se oferă cunoașterii. Ca atare, cunoașterea nu distruge taina; dimpotrivă, „nu există taină decât în ordinea cunoașterii” (p. 216). Numai ceea ce este cunoscut poate fi tainic; necunoscutul este doar ignorat, neavând drept de existență pentru cel care nu cunoaște. Departă de a fi emblema obscură a unei absențe, taina consfințește *prezența* divinului în lumina orbitoare a celei mai înalte cunoașteri.

Din moment ce nici o adevărire nu este posibilă, în ce sens putem spune că „este *adevărat* că Dumnezeu s-a revelat misticului ?” (p. 374). Cu alte cuvinte: ce este *adevărul* revelației ? Am spune că *adevărul revelat nu este un adevăr adevăritabil*; a-l verifica în funcție de categoriile logice ar însemna a ne situa dincoace de adevăr și de eroare, în aparența simplă. Adevărul ne-conceptualizabil se revelează pe sine doar în experiența mistică pură. Orice judecată referitoare la această experiență se consumă în gol („imposibilitatea de a da seamă de experiență”, p. 376) deoarece nu o poate transforma într-un dat obiectivabil, deci într-un obiect al judecății ce ar altera însăși esența revelației. În acest sens, putem afirma că orice experiență revelatoare „se află deasupra oricărei critici”. Și cu cât este, într-o măsură mai radicală, transcendentă față de această critică, cu atât ea rămâne, mai în profunzime, o experiență *a transcendentului*.

6. Misterul și exigența ontologică

Exigența ontologică. Existența ființei pare a se întemeia pe un paradox: ființa *este* pe măsura necesității sale de a fi. Măsura ființei este astfel necesitatea ontologică ce îi conferă statutul de prezență reală. Necesitate lăuntrică ce este mai mult decât o cerință a naturii sau o lege a ei pe care ființa ar urma-o orbește. Nu este vorba de o determinare de tip cauzal, ci de un imperativ ontologic ce hrănește voința de a fi. Ceea ce nu este – nu poate fi – cade în jocul aparențelor, al inconsistentului nechemat la existență. Ceea ce este trebuie să fie întrucât chemarea la ființare este deja o participare la o realitate de neocolit. În conformitate cu această exigență nedeterminată, ceea ce e chemat să fie se creează – ia ființă – ca semnificare a unui conținut ființial. Ființarea nu e decât participarea la necesitatea ce face să fie ceea ce este, ca apariție a libertății ce se realizează pe sine în ființă ca în propria sa prezență.

Problema pesimismului. În cazul în care pesimismul are vreun sens, în situația în care coerența sa negativă *semnifică* ceva, rămâne totuși problema de a ști în ce fel semnificarea validează ontologic

o lipsă. În ultimă instanță, problema care se pune este dacă, prin semnificare, ceea ce nu este se poate afirma ca prezență. Spunând „nimic nu este“, negăm realitatea ființei; afirmăm însă totodată un sens al negației. Or, negația aceasta nu este negare de sine; negând, ea se afirmă, impunându-și sensul negator. Afirmare ce nu se realizează însă ca prezență decât în confruntarea cu exigența ultimă a adevărului.

Realizarea interioară a prezenței. Raportul meu cu altul nu poate fi autentic (un raport metafizic) decât în prezența celuiilalt. Ceea ce nu înseamnă că acesta s-ar situa în prezența mea ca o absență pe care o înregistrez ca atare, ignorând-o în consecință. Celălalt nu e prezent pentru mine decât dacă e prezent *în* mine. Intimitate a raportului ce exclude orice mediere, după cum se sustrage oricărei adevăriri exterioare, obiective. Prezența celuiilalt în mine este o realitate nemijlocită deoarece orice experiență în afara raportului amintit o transcende în mod absolut.

Cogito și ființă. „Eu sunt“ este un întreg necompozabil pentru că formează un tot indivizibil. „Eu“ (subiectul ființării) și „sunt“ (ființarea) formează laolaltă o aceeași realitate ontologică, o aceeași *ființă*. Pe de altă parte, pot oare să mă întreb: „sunt?“, fără să mă întreb totodată: „cine sunt eu?“ „Sunt“ pune accentul pe a-fi-în-lume, izolând oarecum ființarea de cunoaștere și, implicit, de subiectul cunoașterii. Pot afirma însă că „sunt“ fără a *cunoaște* realitatea ființării mele? Cu alte cuvinte, putem face o distincție netă între planul *cogito*-ului și problema ontologică? Doar știind că sunt, sunt cu adevărat, dar sunt cu atât mai puțin cu cât unitatea cuprinzătoare a ființei mele e subsumată într-o măsură mai mare indubitabilului unei cogitații obiectivante. Întrebându-mă însă: „cine sunt eu?“, mă refer la mine ca subiect al ființării, ca la cel ce ființează și se cunoaște ca atare. Doar atât? Pot să răspund: „eu sunt cel ce sunt“, afirmând prin aceasta legătura indisolubilă între ființator și ființare. Se pare însă că, pentru mine, nu *sunt* decât în conștiința faptului că sunt. Iar la întrebarea „cine sunt eu?“ s-ar putea răspunde: conștiința pusă la încercare, conștientă de propria sa dorință de a fi.

Statutul ontologic al întrebării. În gândul întrebător de sine („cine sunt eu?”), realitatea subiectului este interogată nu în felul în care încerc să rezolv o problemă în fața căreia mă aflu. Subiectul ființării nu este un dat pe care l-aș putea problematiza, căci el e mai mult decât o presuposiție logică raționalizabilă și obiectivabilă. În întrebarea amintită, prin chiar actul de a mă întreba, afirm existența mea ca ființă răspunzătoare. Nu este vorba însă de o afirmație în cuprinsul căreia eu aș juca rolul de subiect activ, ci de o afirmație nerostită care mă locuiește și căreia îi ofer sălaș. În acest sens, întrebarea despre ființă este mai mult decât o întrebare a ființei, este afirmarea însăși a unei ființe ce răspunde de sine ca prezență.

Metaproblematika – un mister al cunoașterii. Raportul dintre eul ce afirmă ființa sau ce se afirmă ca ființă și ființa afirmată ca ființă de un eu întrebător-răspunzător se întemeiază, în cele din urmă, pe opoziția dintre subiect și obiect. Aceasta, în cazul în care raportul menționat se tensionează prin includerea lui în sfera problematicului. Încercând să cunosc ceea ce mă leagă de mine ca ființă, nu fac decât să institui un raport de cunoaștere, cu alte cuvinte să instaurez o distanță, să mă dedublez și, ca atare, să mă interpretez ca obiect al reflecției. În acest sens, ființa afirmată nu e decât ființa problematizată. Or, participarea la ființă transcende opoziția dintre subiect și ființa afirmată de acesta. Participarea presupune aproape o non-cunoaștere, deoarece în ființa ce se afirmă, cunoașterea este *de*-problematizată, lipsită de obiect. Fiind o metaproblemă, cuprinsă de ființa ce o transcende, ea se evaporă în afirmarea subiectului, se suspendă în misterul participării.

Problema și misterul. Problema se naște din datul necunoscut pe care ni-l înfățișăm ca obiect de gândire. Orice problemă depinde de categoriile cunoașterii, este deci susceptibilă de a fi (re)cunoscută sau nu printr-un exercițiu rațional. O problemă nerezolvată nu înseamnă încă un mister; fie că datele sale au fost prost așezate în câmp epistemologic, fie că rațiunea nu are încă la dispoziție toate datele necesare pentru a o rezolva. Orice problemă este în ultimă instanță o problemă a cunoașterii.

Problema se depășește ca simplă problemă și devine mister în situația în care își uzurpă propriile date, în momentul în care nu le mai prezintă ca pe niște obiecte de cunoscut, înfățișându-le rațiunii. În acest sens, orice problemă își logicizează datele. Acum însă, acestea sunt interiorizate, pătrunse de tot ceea ce în problemă se prezintă ca neraționalizabil și neobiectivabil. Misterul este o problemă ce nu își poate transforma datele în obiecte de gândire; mai mult: ceea ce rezistă, ceea ce rămâne din problemă după exercițiul abstract de obiectivare este misterul concret, ireductibil.

Un prim exemplu al acestei distincții îl reprezintă problema raportului dintre suflet și corp, pe de o parte, și misterul *uniunii sufletului cu trupul*, pe de altă parte. Specific misterului este unitatea sa indivizibilă; o unitate care nu e doar *dată* (în sensul că se pre-dă unei analize exterioare ori s-ar putea reconstitui pornind de la premise logic-deductibile), ci și *dătătoare*, căci misterul se dă pe sine ca prezență inobiectivabilă. Când spun „am un corp“, corpul pe care îl *am* se afirmă în actul de conștiință care îl recunoaște ca atare. Se afirmă însă ca un obiect exterior, ca un dat problematizabil pe care îl pot interpreta; corporeitatea se pretează cazuisticii, unei investigații instrumentale. „Sunt un trup“ însă nu se prezintă în actul de conștiință, ci este chiar acest act. Afirmatie care nu se supune nici unei analize, căci trupul nu e corpul dat ca fiind propria-mi exterioritate, ci corpul interiorizat în care sufletul *se dă* ca prezență (cf. *supra* secțiunea 1). De aceea, în misterul uniunii sufletului cu trupul se afirmă însăși prezența mea față de mine însumi, intimitate absolută în care până și ideea de raport pare să-și piardă cu totul sensul.

Un alt exemplu este cel al *răului* situat în fața reflecției etice. El reprezintă în această situație o problemă: o defecțiune a „mașinăriei“ umane ce poate fi reglată prin readucerea sa la „bunul-simț“ (răul contemplat ori doar constatat). Misterul răului însă este transcendent oricărei morale; prin metaproblematika sa, el ține de sfera metafizicului. Cu atât mai mult, el se află în ființa ce suferă, deoarece ea este implicată într-un mister care îi depășește orizontul rațional. Rău cu atât mai adânc, și cu atât mai dureros, cu cât misterul său se refuză oricărei încercări de a-l obiectiva în categorii morale abstracte.

La rândul ei, sfera *iubirii* este chiar cea a metaproblematicului. Iubirea nu poate fi niciodată o problemă; dacă totuși pare să fie, ea se degradează într-o armătură logică pentru care sentimentul nu mai e decât un concept. În cazul iubirii, hotarul dintre *în mine* și *în fața mea* dispare; doar o reflecție reductionistă l-ar putea reabilita, distingând două subiecte dintre care pe unul îl transformă în obiect. Or, în esența ei metaproblematică, iubirea nu e prezentă decât atunci când ceea ce e în mine participă la ceea ce e în fața mea, când ceea ce e în fața mea e și în mine.

Un ultim exemplu, mai direct și mai particular, cel mai potrivit, care poate să pună în lumină distincția dintre problemă și mister, este *experiența întâlnirii*. Este vorba de o întâlnire spirituală al cărei profil semnificant este același ca și în cazul iubirii. „Regăsim aici definiția inițială a misterului ca problemă ce-și uzurpă propriile date: eu, cel ce se interoghează asupra sensului și a posibilității acestei întâlniri, nu mă pot realmente situa în afara sau în fața ei, îi sunt oarecum interior, ea mă înfășoară și mă cuprinde“. Presupunând o afinitate intimă între ființe înțelese ca persoane concrete („întâlnirea nu interesează decât persoana ca persoană; ea nu e universalizabilă, nu privește ființa gânditoare în general“), întâlnirea autentică are ceva din spontaneitatea firescului ce trece dincolo de cunoaștere. „Mă aflu de acum în prezența unui mister, adică a unei realități ale cărei rădăcini se află dincolo de ceea ce e propriu-zis problematic“. E de la sine înțeles că întâlnirea gândită (ca problemă) e întâlnirea ratată. Ea nu e reală decât ca mister al prezenței concrete în care mă simt implicat, la care particip și care mă transformă lăuntric, mă reșază față de mine însumi și față de celălalt (reșezându-mă totodată în mine și în celălalt). Specific întâlnirii este excluderea exteriorității; nu mă pot situa decât în întâlnire, la fel cum întâlnirea se realizează în mine. Afinitatea intimă în miezul căreia se naște întâlnirea este astfel un fel de cuprindere într-un principiu lăuntric, atât o înfășurare în faldurile co-prezenței, cât și o desfășurare în orizontul interiorității absolute. Totuși, experiența întâlnirii depășește orice închidere în sine, deoarece ea deschide ființa spre misterul comunicării și al comuniunii.

Afirmarea metaproblematicului. Putem concepe metaproblematicul ca pe un conținut de gândire ? Dacă ar fi așa, el ar conține în sine experiențe concrete pe care le-am putea abstractiza pe cale rațională. Proces ce l-ar nega, reducându-l la problematic, întrucât nimic nu ne mai implică în acest obiect al gândirii pe care îl supunem dubitației. Or, metaproblematicul, în speță misterul, nu se poate afirma decât ca fiind indubitabil real. Indubitabil, pentru că, nu putem pune la îndoială ceea ce ne certifică o experiență existențială autentică. Real, pentru că desprinzându-ne de această experiență certă (în ceea ce are ea empiric), nu o facem printr-o abstracție, ci printr-o angajare concretă care ne-o prezentifică în realitate ca mister.

Importanța metafizică a reculegerii. Diferența dintre viața și ființa mea trebuie înțeleasă ca un raport instaurat între un subiect al unei experiențe existențiale concrete (experiența de viață) și un subiect retras în sine în prezența experienței. Experiența de viață nu poate fi însă un predicat al ființei, căci ea nu este un act obiectiv față de care ființa s-ar putea îndepărta, ca stare, înstrăinându-se astfel prin intermediul unei cogitații. Viața însăși este subiect al ființei, și atunci e vorba de o revenire a ființei la sine, la viața ce o afirmă ca ființă. Ființa însă nu e cu adevărat în viață – în propria ei viață afirmativă – decât re-trăgându-se din cunoscutul aparent al vieții, dar nu ca subiect pur al cunoașterii, ci luând cu sine ceva ce ține de esența vieții, re-luând-o doar în ceea ce rămâne în ea intangibil reflecției. Reluare ce reprezintă o re-culegere de sine, după ce experiența de viață a trecut. Este momentul în care îmi dau seama că nu sunt viața mea; nu pot fi decât ceea ce viața lasă în mine, acel „ceva” la care revin mereu, nu ca înspre o esență pierdută, ci ca spre o unitate regăsită. Reculegerea este astfel un act de reconciliere, actul prin care mă regăsesc ca unitate, prin care mă recreez lăuntric (de aceea, acest act ar putea fi interpretat ca fundament ontologic al memoriei). În ultimă instanță, reculegerea nu presupune o revenire la sine în sensul lui *fur-sich-sein*, căci a-fi-pentru-sine nu înseamnă decât a regăsi în sine unitatea dintre subiect și obiect. Eul la care

revin în reculegere nu este însă eul-pentru-sine, acest eu nu îmi mai aparține, după cum nu își mai aparține nici lui însuși, deoarece este eul cel nou, eul renăscut al unei ființe conștiente de faptul că nu este doar viață, ci și conștiință a ceea ce poate viața nu e.

Dialectica ascendentă a speranței. Dacă disperarea nu află nimic în realitate căruia să-i ofere credit, nici o garanție pe care să-și poată înfiripa o dezmințire de sine, speranța implică tocmai creditul, adică posibilitatea aflării unui principiu rezistent, a unui „ceva“ indubitabil și misterios în care să se înrădăcineze. Ființa ce speră este ființa ce se concepe ca afirmare, ce află în sine un principiu în acord cu sine și pe care îl înțelege ca resort benefic al oricărei acțiuni. Între ființă și acest principiu al speranței regăsim un raport de viață ce depășește simpla dorință de a fi. Sperând în ceva, facem mai mult decât să dorim acel ceva, vrem ca el să fie, îl afirmăm în posibilitatea sa de ființare.

Aflăm în esența speranței acea tărie ce o face inexpugnabilă față de orice dezmințire empirică. În situația extremă, veritabilă, ea transcende viața însăși, căci speranța dezinteresată ridică viața deasupra vieții, mântuind-o în absolut. Mișcare ascendentă ce nu poate face însă abstracție de corelația dialectică dintre disperarea absolută și speranța invincibilă. Nu putem spera în mod nemărginit și necondiționat decât aflându-ne într-o lume a disperării, decât disperând de tot ceea ce în viață încearcă să ne dezmință ca ființe ale speranței.

Pentru a putea spera însă, trebuie să avem față de viață o atitudine de totală implicare, o poziție ontologică privilegiată. Atitudine ce nu mai face posibilă o întrebare despre valoarea vieții; punându-ne o astfel de întrebare, ne dezangajăm oarecum, nu ne mai simțim implicați prin simplul fapt că interpretăm viața ca pe un obiect asupra valorii căruia ne îngăduim să ne îndoim. Speranța devine atunci o problemă pe care încercăm să o rezolvăm, în funcție de indicii de existență ce o confirmă sau o infirmă (este cazul credinței în progresul tehnic, al optimismului animat de o mare speranță). De aceea, în acest sens, între realitatea speranței trăite și gândirea despre speranță subzistă același hotar ca între purul mister și problema pură.

Speranța în noi înșine înseamnă iubire de sine, închisă în sine; a nu găsi speranță decât în noi ne izolează de toți cei care speră, și mai ales de cei care speră și cred în noi. Prin urmare, singura speranță autentică este cea al cărei resort e *smerenia*, acea firească uitare de noi – uitare de sine – în care își face loc speranța în ceva mai mult decât noi. Speranța smerită este cea care se îndreaptă spre ceea ce nu depinde de noi, căci tot ce credem că depinde de noi nu înseamnă decât orgoliu al dependenței, opus smereniei și iubirii deschise, eliberatoare. Singurul lucru de care suntem răspunzători este voința cu care înrădăcinăm speranța în ființa noastră dornică de mântuire, încrederea nu în noi, ci în ceea ce face imposibilă pierderea speranței.

„Pintenul” păcatului îndrumă pe o cale coborâtoare pe cel ce drumetește doar prin sine. Dimpotrivă, smerenia ne regăsește în situația ascultării, înălțându-ne – împreună cu speranța – pe calea mântuirii, a iubirii de celălalt, de Dumnezeu. Sau, în cuvintele Sf. Augustin care opune cele două iubiri: „iubirea de sine până la disprețul lui Dumnezeu (...) și iubirea lui Dumnezeu până la disprețul de sine” (*De civitate Dei*, 1, XIV). Dispreț de sine care nu înseamnă umilire în fața atotputerniciei divine, ci smerenie a ascultării întru speranță și credință. Umilința înseamnă diminuare de sine, nejustificată micșorare și pierdere de sens. Nu mă pot umili decât din orgoliu; la fel cum îl umilesc pe altul, umilesc în mine pe *celălalt* față de care mă consider superior. Nu pot însă smeri pe altul și, ca atare, nu mă pot smeri *pe mine*, în fața mea. Umilința e chipul însuși al unei pustiiri perverse, căci, viciat de propria ei intenționalitate; smerenia nu are chip, întrucât cel smerit nu *se vede* într-o dorință pe care caută să o îndeplinească, ci luminează în tăcere, văzut și auzit doar de Cel căruia i se smerește. Umilința e declarativă, afirmativă, locvace; ea se arată și, drept urmare, e de îndată văzută (cutare e umil, o știm cu toții). Smerenia e mută, trece neobservată, pentru că țelul ei este tocmai să dispară din vedere, să șteargă urma trecerii lumești.

Fidelitatea creatoare. Ființa ce se reculege nu este aceeași cu ființa ce se întreabă despre sine ca subiect al ființării, după cum cel ce speră nu este același cu cel ce-și gândește speranța. În ambele cazuri, avem de-a face cu obiecte supuse reflecției, cu mistere degradate în probleme. Doar fidelitatea creatoare înrădăcinează ființa în chiar miezul metaproblematicului, căci ea este cea care hrănește misterul permanenței ființei dincolo de problema vieții. Fidelitatea ființei față de tot ce-i asigură demnitatea de a fi nu poate fi așadar supunerea față de o continuitate prin conservare sau o pasivitate fără implicare ci, dimpotrivă, recunoașterea unei deveniri active. Fidelitatea ființei față de sine este creatoare, deci eficientă, în sensul că reprezintă o putere de reînnoire perpetuă, o constantă actualizare a ființei ca prezență. În ultimă instanță, ființa e fidelă față de propria sa prezență mereu reinvestită cu prerogativele unui act ontologic ce nu restaurează o esență, ci reinstaurează ființa în câmpul fertil al creativității. Căci ființa e creatoare doar în măsura în care fidelitatea ei ontologică activează o prezență, altfel spus, în măsura în care se afirmă ca inițiativă sporitoare, re-creându-se pururi pe sine, fără ca, prin aceasta, să trădeze actualitatea vie a misterului său.

Moartea ca încercare a prezenței. Dacă o imagine păstrată în amintire e mai puțin decât obiectul pe care ea îl re-prezintă, reducându-l la dimensiunea unei efigii, prezența e mai mult decât obiectul, dispărut ca obiect, dar actual tocmai prin fidelitatea creatoare pe care o încercăm față de el. Vechiul obiect reînvie în noi, recreat de noua sa prezență, mereu *de față*, la fel cum cei care am fost există în realitate în cei care suntem, căci prezența lor îi păstrează în ceea ce au mai adânc. Moartea apare astfel ca încercare a prezenței. Tot ceea ce moare dispare ca prezență; nu moare decât prezența devenită absență, obiect neînsuflețit căzut pradă infidelității și indisponibilității. Dimpotrivă, prin fidelitatea creatoare menținem în viață o realitate pururi prezentă, nemuritoare, ne recreăm ca ființe active, permeabile. E o formă de transcendere a timpului prin disponibilizarea a ceea ce în ființă moare (dispare în trecerea de sine) și renaște (apare în încercarea prezenței).

Coexistență și „coesse”. În coexistență, „a fi împreună” nu înseamnă decât con-viețuire în aceeași cuprindere. Esența nu e implicată în coexistență, la fel cum nici ființele ce coexistă nu se simt implicate într-o experiență comună care le transcende ca simple obiecte printre obiecte. Coexistența e sumativă, asociativă; structura ei se întemeiază pe raporturi de juxtapunere. Cuprinsul coexistenței nu e mai mult decât un mediu vital al învecinării. Dimpotrivă, în *coesse*, „a fi împreună” înseamnă „a fi împreună *cu*”, participarea la aceeași comunitate care este de fapt o comuniune întru esență. Prin această participare esențială, ființa intră în „necuprinsul” celorlalți, se afirmă pe sine în plenitudinea co-prezenței. Valoarea metafizică a lui *cu* ține tocmai de esența unei *coesse* autentice, a unei intimități orizontice, în care nu doar coexist, ci mă deschid co-esențial în și spre ființe cu a căror prezență stabilesc relații de tipul celei pe care o am cu mine însumi.

Orizontul disponibilității. Valoarea intimității pe care o presupune comuniunea co-esențială este cu atât mai adâncă, deci cu atât mai adevărată, cu cât ea se manifestă ca expresie a unei disponibilități spirituale totale. A te disponibiliza înseamnă a te deschide spre celălalt, a veni în întâmpinarea prezenței sale, a-l asculta în sensul de a-i da ceva din propria ta prezență. Disponibilizarea este ascultarea activă prin care acord credit unei prezențe, afirmându-mă totodată ca prezență. Dacă indisponibilitatea înseamnă împovărare și opacizare de sine, disponibilitatea este o despovărare și o transparentizare.

Ce este însă disponibil în noi? Fără îndoială, sufletul ce se deschide, ce se oferă pe sine, cu atât mai mult cu cât știe că nu-și aparține. Nu-și aparține, căci el nu este în și pentru sine; nedeterminat de nimic, el este conștient că nu poate fi el însuși decât în comuniune – în co-esențialitate – cu alte suflete. Sufletul însingurat este sufletul indisponibil, captiv al propriului refuz de a (se) comunica, închis în orgoliul propriei perfecționări lăuntrice. Atitudine în cea mai mică măsură sporitoare, întrucât e sufocată de mirajul oglindirii în sine,

crispată de angoasa absenței. Sufletul nu poate fi liber decât recunoscând valoarea metafizică a disponibilității; doar această recunoaștere îl afirmă ca prezență creatoare, ca deschidere de sine în afirmarea unui orizont de dincolo de sine.

Existența datului creștin. Noțiunile de „prezență” și de „fidelitate creatoare” nu presupun cu necesitate existența unor premise creștine, după cum ele nici nu impun o revelație de tip creștin, căci nu depind de o asemenea revelație pentru a se prezenta ca realități ale mentalului. Pe de altă parte însă, noțiunile în cauză nu sunt simple concepte, acte reflexive pure, iar rațiunea nu poate face abstracție de tot ceea ce în ființa gânditoare se manifestă drept realitate metafizică concretă. Situație ce implică prin urmare, ca premisă esențială, existența faptului creștin. Acest „dat” nu este însă un act determinant, ci doar un principiu fecundant, în sensul că încolțește în zonele „peri-creștine”, adică în jurul coagularilor mentale, favorizând ivirea unor gânduri altfel imposibil de conceput.

Orice dat creștin este un element al supranaturalului. De aceea, de o importanță majoră este menținerea cât mai riguros cu putință a *distincției dintre natural și supranatural*. Trebuie înțeles, dar această înțelegere este de domeniul misterului, faptul că viața supranaturală nu se situează deasupra naturii, ci în adâncul acesteia, în miezul său mai mult decât natural. Supranaturalul nu e transcendent pentru că trece dincolo de natură (el ar fi atunci meta-natural), ci în măsura în care înseamnă înălțare a naturii dincolo de sine, depășire și integrare a naturii în sine. Naturalul și supranaturalul sunt distincte doar în misterul unității de netăgăduit a ființei.

Ele sunt totodată revelabile în funcție de accepția pe care o dăm cuvântului „mister”. Dacă ne referim la misterele experienței contingente ca atare (în cunoaștere, în iubire), revelația este naturală, o dezvăluire simplă a unui dat tănuit: un mister problematizat și prin urmare supus „rezolvării”. Dacă avem însă în vedere misterele ontologice, precum Întruparea sau Mântuirea, este vorba de o revelație supranaturală, transcendentă oricărui act de gândire. Este situația în care misterul se luminează rămânând mister, fără a se degrada în problemă.

Precum în cazul datului creștin, putem vorbi de *iradierea fecundantă a revelației*, care exprimă actul ce face cu putință recunoașterea misterului ontologic ca sălaș central al metafizicii. Recunoaștere de care se bucură doar ființa angajată – lărgită ori sporită – , ființa liberă ce participă la o realitate metaproblematică. Tocmai această participare recunoscătoare întemeiază ființa ca prezență „încarnată“ a supranaturalului în natură. Căci în adâncul naturii create, revelația „developează“ afirmarea nebănuită a unui alt orizont, vestind supra-veghețor întâlnirea cu o lumină orbitoare.

7. Situații metafizice

„În fond, metoda este mereu aceeași: aprofundarea unei anumite situații metafizice fundamentale despre care nu e de ajuns să spunem că este a mea, căci ea constă esențialmente în *a fi eu*“. Ce este o situație metafizică fundamentală ? În primul rând, ea nu e un obiect pe care l-aș putea gândi, un obiect pe care să-l am și asupra căruia să-mi exercit posesiunea, ori un raport prin intermediul căruia impregnez obiectul posedat cu pecetea prin care subiectul se declară proprietar. Nu este însă nici un spectacol la care asist, pe care îl regizez din umbră, și nici măcar unul la care particip, căci rolul pe care îl interpretez instaurează între mine și lume jocul interpretării în care lumea *se dă* ca obiect abstract, abstras încercării concrete a existenței. Situația metafizică este cu adevărat fundamentală atunci când ființa întreagă participă în mod nemijlocit la o experiență ce o angajează ca subiect activ; situare ce nu îi mai este transcendentă, nu îi mai aparține și totodată îi e străină, ci reprezintă o angajare a eului în sânul realului. Ca atare, nu pot vorbi de o situație care să fie *a mea*, ci, în esență, eu *sunt* situația ce există, ca situație, doar în măsura în care ea se naște ca încercare a unui fapt metafizic radical: existența mea în lume.

Una din situațiile metafizice fundamentale este moartea; „aceasta este rațiunea pentru care nu pot să-mi gândesc *propria moarte*“. Gândirea despre moarte e o gândire exilată; nu pot gândi moartea

altuia ca pe un obiect în care de fapt refuz să cred. Gândirea se lovește de un prag neașteptat, de un corp nevăzut pe care nu-l poate încorpora. Cu atât mai mult, încercarea de a-mi gândi propria moarte înseamnă a asista la moartea propriei mele gândiri. Aceasta derivă din faptul că orice gândire este un act de încarnare a unui obiect care, devenind corp, opune rezistență, *există* ca posibilitate cogitabilă. Pe când moartea gândită nu poate exista nici măcar ca anticipație, actualizarea *certă* a acestei posibilități reale fiind, dimpotrivă, descărnare a oricărui tip de existență. Moartea nu are corp, iar moartea gândită este în realitate gândire fără obiect, gândirea moartă.

În același fel sunt aprofundate situațiile metafizice care se referă la finitudinea lumii și la geneza universului, ambele echivalente cu problema nașterii și morții eului. Toate, probleme insolubile (*sophismata*), atât lumea, cât și eul neputând fi gândite ca obiecte (căci eul participă la lume, se află angajat concret în experiența lumii). Ca atare, ele sunt transcendente oricărei reprezentări cogitante. În *momentul* în care îmi gândesc trecutul, ceea ce am fost, nu o pot face din perspectiva a ceea ce nu mai sunt, la fel cum nu-mi pot gândi viitorul (și moartea) prin ceea ce nu sunt încă. Dacă totuși o fac, nu trecutul meu îl gândesc, ci un obiect pe care îl creez în prezent, închipuindu-mi că l-am scos la suprafață din apele tulburi ale celor ce nu mai sunt („Trecutul meu, în măsura în care îl examinez, încetează să fie trecutul *meu*”). Memoria nu e gândire, ci imagine a unui fapt inexistent, a unei gândiri ce a murit, aducerea în minte a unei imagini. Or, nu pot gândi, în sensul deplin al cuvântului, decât ceea ce *există* în realitatea concretă a prezentului: „Ceea ce este independent de actul prezent și de interpretarea recreatoare este o anumită schemă de evenimente care nu este decât abstracție“. La rândul ei, „gândirea nu poate ieși din existență“, căci „eu sunt angajat *in concreto* într-o ordine care, prin definiție, nu va putea deveni vreodată obiect sau sistem pentru mine“. În acest sens, gândirea poate fi cu adevărat vie doar în prezentul unei lumi ce îmi e contemporană și în care mă pot împlini ca prezentă (– legătura cu prezentul absolut: pe de-o parte, „un ireprezentabil concret care este

mai mult decât o idee, care depășește orice idee posibilă, care este o prezență. Obiectul ca atare nu este prezent"; pe de altă parte, „trecere posibilă la o teorie a prezenței euharistice“).

Un aspect ce decurge din cele spuse până acum: „spațiul și timpul ca moduri conjugate ale absenței“. Ca și spațiul, timpul nu ar fi decât o formă a ispitei: sunt ispitit să mă gândesc pe mine și să mă cunosc *atunci* și *acolo*, ca și cum aş coincide (aş fi coprezent) ființial cu o întreagă durată sau cu o imensă întindere, ce sfârșesc prin a-mi dilata ființa, ca obiect al cunoașterii, până la cele mai îndepărtate limite (gândirea ce se „umflă“ de ispite – orgoliul științei). Singura dimensiune metafizică („divină“) însă este aceea a prezentului; doar *aici* și *acum* mă pot gândi ca fiind cel ce participă la lucrarea harului, la propria-mi zidire cunoscătoare. „Amețitoarea proximitate a lui Dumnezeu“ luminează clipa și locul, căci nu urmăresc să cuprind întregul lumii, ci să împlinesc lumea în ființa mea întreagă (teocentrism). Împlinire în viața la care particip („viața mea nu poate fi surprinsă în afara momentului trăit“), dincolo de durata ce mă destramă, în clipa ce mă încheagă, în „momentul de reținere absolută“ al miracolului creștin. *Acum*, eu nu mai gândesc un obiect al gândirii, ci sunt eu însumi existență a prezentului ce se îplinește în mine. *Aici*, eu nu mai cunosc ceva ce mă transcende, îndepărtându-mă de propria-mi esență, ci însăși prezența ce există ca întoarcere la ființă, ca re-legare cu ea. „Însă *aici* (s.n.) ne aflăm în negândit: a susține principiul fidelității față de clipă înseamnă a transcende clipa“. Este, între toate, situația metafizică fundamentală prin excelență, luminătoare a paradoxului creștin, căci prin afirmarea plenară a clipei prezente, singura existentă, ființa nu trăiește decât în moartea clipei (în clipa unei morți inițiatice, transfigurante), dincolo de prezentul de-o clipă, în existența renăscută a unei veșnice prezențe.

„Distanța dintre adevăr și ființă se umple oarecum de la sine din *momentul* în care prezența lui Dumnezeu a fost efectiv resimțită“. Legată intim de problema clipei, aceea a adevărului: când sunt *cu adevărat* și ce înseamnă acest adevăr pentru mine? La fel ca și propria mea existență ce nu poate fi dincolo de ceea ce îi este dat să trăiască în prezentul clipei, adevărul nu poate fi încercat dincolo de

experiența concretă a ființării. Nu poate fi adevărat decât ceea ce mă atinge, stârnindu-mi un răspuns pe măsura acestei provocări. Transcendența adevărului ideatic mă exilează într-un deșert în care gândirea-mi solitară impune *un adevăr al ei*: văzutul celor ce, o dată cunoscute, nu mă mai întreabă pentru a putea să fie și cărora nu le mai răspund, încercând la rândul-mi să fiu. Distanța aceasta logică ce desparte adevărul de ființă dispare doar în experiența unei încredințări, a datului absolut al unei prezențe ce mă locuiește, cu care intru într-un dialog neîntrerupt, sporitor. Nu sunt încredințat de adevărul văzut al gândirii, căci ceea ce gândirea nu vede e tocmai „evidența lucrurilor nevăzute“, credința ochiului în ascunsul adevăritor ce-i luminează privirea.

Dacă gândirea nu este relația cu sine, ci „autotranscendență“, aceasta pentru că, în momentul în care gândesc un lucru, nu îl pot gândi în existența lui, ci ca esență a unui lucru fără existență. Pentru gândire nu *există* decât ideea lucrului în cauză, devenit obiect, nu însă și o idee a existenței. Dimpotrivă, a mă gândi *la* un lucru presupune o intenționalitate a gândirii prin care ființa ce se gândește (un *cineva*) coexistă cu un celălalt la care se referă fără a-l cuprinde într-o idee. Nu pot gândi un lucru decât izolându-l de existența la care participă. Cu atât mai mult, în acest sens, a-l gândi pe Dumnezeu („Pot să-l definesc pe Dumnezeu ca prezență absolută?“) înseamnă a declara drept caduc orice argument al existenței lui Dumnezeu. Singurul mod în care ne putem gândi *la* Dumnezeu, căutând să fim cu el, este a ne ruga: „Dumnezeu nu poate decât să-mi fie dat ca Prezență absolută în adorare; orice idee pe care mi-o formez despre el nu este decât o expresie abstractă, o intelectualizare a acestei prezențe“. Aici gândirea devine act de recunoaștere a ceea ce o depășește, a unei existențe transcendente pe care nu o poate resorbi în sine fără a-și trăda adevărata natură.

Revenind: „Eu nu gândesc decât în măsura în care sunt“, căci gândesc tocmai pentru a fi. Ce se întâmplă însă cu gândirea în momentul în care sunt? Cum pot gândi prezentul lui *a fi*? O dată ce sunt, nu mă mai pot gândi *la* ființă, ci încerc să gândesc ființa ce

există. Nu o gândesc însă ca pe o esență a existenței și deci ca pe o limită a acesteia ? Dacă „orice gândire transcende imediatul“, căci ceea ce este dat în mod nemijlocit nu poate fi gândit, o face pentru că dorește ființa pe care să o instituie în însuși actul de a gândi. Gândirea nu dorește însă ființa ca pe un obiect pe care să-l poată avea în stăpânire, ci ca pe o împlinire într-o ceea ce poate fi ca atare. Gândirea nu se poate gândi la ființă decât în măsura în care nu o are sau, altfel spus, în măsura în care ființa îi rămâne transcendentă (opозиția dintre dorință – „a avea neavând“ – și iubire – „care ne stabilește în a fi“).

O altă situație metafizică fundamentală: „Milostenia ca prezență, ca disponibilitate absolută. Legătura cu sărăcia nu mi s-a părut niciodată atât de clară“. Milostenie, și nu milă, căci mila, dacă nu înseamnă disponibilitate absolută, nu e decât un exercițiu sentimental aproape ofensator al unei superiorități abia camuflată (nu poate să-mi fie milă decât de cel pe care, din anumite motive, îl consider inferior mie). Milostenia însă are un sens religios, căci ea „e legată de certitudine“, fiind dăruire și jertfă, prezență a celui ce nu are nimic pentru el, ci este doar oferire de sine, deschidere și participare (e de la sine înțeles că, în acest caz, noțiunile de inferior și superior își pierd orice legitimare). Cel milostiv este în același timp și cel sărac, nu însă cel sărăcit; sărac în ordinea lucrurilor, deoarece nu le mai vede ca pe niște obiecte pe care le-ar putea poseda. Precum cel milostiv dă ceva din el, fără să trăiască *sentimentul* că îi e milă de cel căruia îi dă („dându-și viața“, el de fapt dă viață), cel sărac, neavând nimic în sensul propriu al cuvântului, nu poate da decât ceea ce *este*. Spre deosebire de cel sărăcit, care pierde obiectele averii agonisite (și pierde oricum, căci, prin simplul fapt de a poseda, este el însuși posedat), cel sărac nu pierde nimic ci, dimpotrivă, sporește caratele libertății sale, neispitit de mirajul vreunei posesii („fundamentul ontologic al ascetismului creștin“). Ceea ce explică în bună măsură angajarea hotărâtă a franciscanilor în promovarea idealului sărăciei. Probabil că singurele cazuri-limită (situații metafizice) în care se beneficiază de un acces absolut la milostenie și sărăcie (în accepția lor metafizică)

sunt copilăria și sfințenia – categorii umane ce nu cunosc indisponibilitatea, deci nici pesimismul. Și aceasta deoarece „o ființă consacrată a renunțat la sine“, „sufletul cel mai esențialmente consacrat“ fiind „*ipso facto*, cel mai disponibil“, cel mai plin de speranță, aspirând „să intre într-o intimitate din ce în ce mai mare, mai completă, cu Dumnezeuul său“.

Milostenia și speranța – într-un cuvânt: disponibilitatea – generează problema celuilalt, a unui alt eu însumi diferit totuși de propria-mi existență. Se ivește aici un paradox în aparență de netrecut: nu-l pot gândi pe altul fără a-l gândi ca existent, după cum gândirea mea nu și-l poate da ca existent fără să-l gândească în obiectualitatea sa, ca pe un altul. Teza carteziană a raportului dintre gândire și ființare s-ar putea astfel deschide spre problematica celuilalt: *gândesc, deci celălalt există*. Există însă doar pentru mine, în *gândirea mea*, întrucât îl gândesc ca fiind diferit de mine, în același mod în care procedează gândirea în fața oricărui obiect cogitabil. Căci obiectul reprezintă o alteritate în raport cu gândirea ce-l gândește; nu pot gândi în termeni de identitate decât un *ceva* de care nu sunt conștient că-l gândesc. Ipoteză absurdă, fiindcă ceea ce este gândit îmi este dat ca fenomen obiectiv față de care subiectul pare să rămână la distanță, indiferent (a se vedea, în acest sens, diferența dintre subiectul epistemologic, acel *oricine* al generalității, și subiectul reflecției metafizice care se opune esențial impersonalului *on*). Dar acel altul pe care îl gândesc nu este de fapt o proiecție obiectivantă a propriei mele gândiri, *imagea* eului meu („realitatea celorlalți *eu*“) pe care o substitui realității celorlalți? Pe de altă parte, gândindu-mă pe mine, nu mă gândesc oare ca pe un *altul*, ca pe cel diferit de esența propriei mele ființări, neputând gândi altfel decât printr-un soi de fatală deviere a obiectivului? Nu pot gândi decât străinul din mine însumi; *gândesc, deci exist precum un altul*; sunt, neputând fi însă cu adevărat în gândirea faptului de a fi.

În acest sens, pot afirma: Dumnezeu este pentru mine un celălalt *eu*, un *altul* pe care îl gândesc după chipul și asemănarea mea? Cine sunt *eu* cel care afirm, și care este statutul meu ontologic în raport cu

ființa ce mă instituie ? „Niciodată și în nici un caz afirmația nu se va putea înfățișa ca generatoare a realității a ceea ce ea afirmă“, căci ceea ce este mă afirmă, iar eu „afirm asta pentru că este“. Afirmația este un act constatatativ prin care afirm că ceva este; afirm, adică enunț o ființare pe care o percep ca atare. Afirmația este logicizabilă (chiar și întrebarea de mai sus), căci, spunând că un lucru este (sau nu este), afirm că ființa mea ia act de un dat cogitabil, și ca atare adevărat (sau nu) în ordinea existentului. A afirma nu înseamnă însă doar afirmație, ci și afirmare, și credem că, în acest sens, trebuie înțeleasă *l'affirmation*: „orice ontologie se concentrează în jurul actului de a afirma“. Prin afirmare, nu numai că institui un existent, investindu-l cu attributele ființării, dar îl înțeleg și ca afirmare de sine, dincolo de un subiect cogitant afirmator: „A gândi pe altcineva înseamnă a mă afirma, într-un anumit fel, în fața acestuia“ (și aici, legătura cu cele spuse anterior). Afirmația prezintă; afirmarea prezentifică. Spre deosebire de problema afirmației, nu pot analiza o afirmare – nici măcar afirmarea unei afirmații – căci, fiind insondabilă și incomunicabilă, ea ține de metaproblematic, de ontologia misterului.

De exemplu, afirmarea *concretă* a suferinței: „suferința nu este, într-adevăr, susceptibilă să capete o semnificație metafizică sau spirituală decât în măsura în care implică un mister insondabil“. Absurditatea de a crede că punându-mi problema suferinței, încercând să o gândesc ca fiindu-mi exterioară, încetez să mai sufăr. Suferința nu poate fi gândită, căci nu o pot despărți de propria-mi ființă suferindă. „Ea face corp comun cu mine, ea este eu“, eu sunt corpul acestei suferințe – mai ales a sufletului – pe care gândirea nu o poate exorciza; cel mult, se poate gândi *la* ea, aflându-i cauzele, contextul, remediul. Pe de altă parte, nu pot gândi nici suferința altuia (a lumii) fără să sufăr *alături* de acest altul, în locul lui. Angajare ce trece însă dincolo de orice problematizare, în actul trăirii pure, de care conceptele gândirii sunt străine. Gândirea ce suferă e gândirea coruptă, dar și suferința trădată, *idee* a suferinței, abstractizare ajunsă la limita dureroasă a problematicului, dincolo de care experiența prezenței nu mai poate

fi gândită, nemandând naștere la probleme. Ne aflăm de-acum în ordinea pură a misterului ontologic; „sediul suferinței pare să fie zona în care a avea trece în a fi“, implicând o semnificație metafizică insondabilă, ca fiind prezență a ceva de care nu dispun, ceva ce nu mai *am*. *Sunt* însă în prezența acestui mister care mă afirmă și în afara căruia nu sunt decât neant.

8. *Neliniștea și sensul ființei*

Cum s-a ajuns în situația ca omul să devină o problemă pentru om ? Ce l-a determinat să se exileze într-un nihilism contagios, lăsându-se invadat de non-sensul ce îl dezrădăcinează din propria sa condiție, întunecându-i adevărata menire ? Acest „om al barăcii“ nu mai e viu și concret; individul e înlocuit prin fișa sa, viața s-a abstractizat și s-a inseriat într-o societate în care „grija pentru om“ înseamnă de fapt salvagardarea umanității globale, supraviețuirea generalului într-o lume golită de orice realitate. Întrebări precum: *Cine sunt eu ? Ce sens are viața mea ?* rămân fără răspuns pentru un „animal rațional“ ce își reneagă misterul constitutiv, fața umană. El fie că nu-și pune deloc aceste întrebări (bunul mers al mecanismului, a cărui piesă este, nu suportă „parazitarea“ cu astfel de gânduri), fie că, dacă totuși și le pune, ele răsună în gol. Totuși, în acest din urmă caz, conștiința interogării clinește ceva în străfundul ființei; nu servește drept răspuns, dar *neliniștește* prin faptul că mută datele problemei, reaşază privirea, deschide un orizont.

„Procesul care a dus la omul barăcii și la anxioasa interogație în jurul căreia gravitează toate aceste reflecții este o veritabilă cangrenă, al cărei principiu este de ordin metafizic“: omul a pierdut referința sa divină; pentru el, ca ființă creată, nu mai există relația cu un Dumnezeu creator. „Moartea lui Dumnezeu“ a echivalat cu moartea omului, căci căutarea lui Dumnezeu era singurul răspuns pe care și-l putea da. Nemaicăutându-se decât pe sine, ucigându-l pe Dumnezeu în suflet, omul a devenit pentru el însuși o întrebare

fără răspuns, adică o problemă. Când omul devine o problemă pentru sine înseamnă că nu află în propria-i existență un sens coagulant, o unitate structurantă. „Viața sa a devenit pentru el un non-sens“, o problemă practic de negândit din moment ce toate datele ei vorbesc despre o experiență a neantului. Pe de o parte, asistăm la o pulverizare a existenței umane, iar, pe de altă parte, la o substituie a eului de către o societate anihilantă, de un mecanism supraindividual. În ambele cazuri, e vorba de o devalorizare a conștiinței, „de un relativism ruinător“, căci unitatea dintre viață și încrederea în viață a fost trădată, ceea ce duce la fragmentarea și la devitalizarea valorilor, pe scheletul cărora nu mai crește decât vegetația anaerobă a ideii. „Cu alte cuvinte, valoarea nu mai aderă la realitate“, realitate care, ajunsă la limita unui proces de descompunere, nu mai dă seamă de „plenitudinea originală a experienței trăite“, ci devine simplu material experimental, hrană justificatoare a nihilismului.

Ceea ce nu înseamnă că eul creează valorile, ci, o dată rupt de unitatea unei experiențe ființiale, se vede lipsit de libertatea de a *primi* valori, de a înțelege semnificația libertății înseși. „Afirmând prioritatea neantului, mă scufund în disperarea mea“, dar „dacă reușesc să adopt atitudinea interioară corespunzătoare afirmării primatului ființei, îi voi oferi astfel șansa harului, adică mă pun în situația de a-l primi“. Miza se joacă între neant și ființă; valorile desprinse de ființă jalonează drumul ce duce spre nihilism, pe când valoarea ființei redă omului unitatea liberei sale afirmări. „Dacă Eul intervine, o face ca un factor de descompunere a ființei considerate în plenitudinea ei“, ca un principiu de de-creație (Simone Weil). De unul singur, eul nu poate alege impunerea unei valori autentice („valorile“ sale, rupte de ființă, sunt de fapt valorile descompuse ale eului social, mutilate în semnificația lor de un întreg sistem dizolvant); valorile eului nu sunt *adevărate* decât în măsura în care conduc de la ființa redusă (*un moins-être*) la plenitudinea ființei. Acest plus de ființă (*un plus-être*) este tocmai orizontul spre care se deschide valoarea autentică, act ce nu poate fi decât unul al libertății. Eul participă astfel la „restaurarea unității la a cărei fărâmițare a contribuit prin alegerea sa“ și la refacerea „modului de relație“ cu Celălalt.

Dacă omul problematic se pune el însuși sub semnul întrebării, înseamnă că el refuză să se vadă ca un absolut, fără însă ca prin acest refuz să se integreze sau să se supună unui sistem nou, unui Dumnezeu-centru față de care el ar reprezenta periferia. „Tocmai aici se situează punctul crucial al întregului nostru demers, precizează G. Marcel: în măsura în care mă consider pe mine însumi ca întrebare, trebuie să refuz această soluție ce nu poate fi decât iluzorie, fără să recad, pentru aceasta, în eroarea unui idealism subiectiv“. Soluția se află pe calea îngustă ce separă aceste erori, între absolutul imanent al autonomiei umane și dependența oarbă de un centru transcendent absolut; ambele, păcate mortale, căci unul duce spre „solipsism sau spre delir“ iar celălalt spre „un fatalism ce ruinează libertatea“. Singurul drum care le evită este relația vie a sufletului cu Dumnezeu, prin invocare sau rugăciune. Este însă un drum lăuntric ce străbate un gol pe care îl umple de viață. Cine pășește pe acest drum? „Elementul spiritual fără de care existența noastră se neagă pe sine“, însăși viața spiritului ce *crede* în propria-i chemare. Trebuie să concepem, spune G. Marcel, „ceva aidoma unui loc în care să devină posibilă întâlnirea libertății și a harului“, loc în care afirmarea prezenței lui Dumnezeu să însemne o „revărsare de ființă“. *Întâlnirea*, ca valoare spirituală imposibil de obiectivat, este tocmai experiența prin care libertatea umană se raportează la har, omul devenind mai mult decât martorul unei realități transcendente, căci el este chiar „situația“ în care această experiență e încercată. „Gândirea interogativă“ se opune, ca atare, oricărei afirmații sau aserțiuni; ea este însăși încercarea (maieutică) prin care actul libertății, conjugat cu lucrarea harului, accede la cea mai înaltă conștiință de sine, cu alte cuvinte se întreabă asupra propriei sale esențe și, implicit, asupra sensului ființei. Dacă libertatea este o afirmare, aceasta doar în măsura în care ea se eliberează de sine însăși, de perversitatea unei pozitivități autosuficiente; „iar această eliberare nu este altceva decât actul de umilință prin care ea se sacrifică în fața harului“. Sacrificiul acesta nu poate fi decât al unei libertăți ce *știe* că e eliberare, al unei libertăți ce nu se mai întreabă, ci *invocă* orizontul unui sens care îi face cu putință deschiderea.

Această încredere de neclintit a omului nu mai e o *problemă* pe care ar putea-o interoga, punându-se el însuși sub semnul întrebării. Omul problematic devine omul credincios, căci problema ce se ridică în fața lui, aceea de a ști în ce condiții a devenit el însuși o problemă, se dizolvă în misterul lucrător al conștiinței religioase. E oare de ajuns pentru a-i instaura în suflet netulburarea fără rezerve, liniștea purei iubiri quietiste ? „Din punctul de vedere al spiritualității sau, dacă vrem, al relației dintre sufletul credincios și Dumnezeu, ar fi cazul să ne întrebăm ce loc trebuie să-i rezervăm neliniștii“. Este ea compatibilă cu încrederea despre care vorbeam ? Ce fel de neliniște hrănește credința autentică, fără să degenereze într-un abandon pasiv ci, dimpotrivă, se constituie ca ferment al convertirii ce îndreaptă sufletul spre întâlnirea cu harul ? Or, această „drojdie“ este tocmai lucrarea divină a harului în profunzimile făpturii.

„Orice formă de spiritualitate creștină (...) nu se lasă în nici un fel separată de o anumită neliniște“, ceea ce exprimă „situația sufletului credincios în prezența Dumnezeului transcendent cu care aspiră să se unească“. Problema, de fapt, nu se pune doar pentru credincios, căci de la venirea lui Hristos trăim într-o lume fisurată; în oricine se deschide aceeași prăpastie între câmpul existenței umane și sensul împlinirii în ființă; doar că, pentru credincios, saltul peste acest interval este *obligatoriu*. Întrebarea esențială este „aceea de a ști dacă trebuie sau nu să-i atribuim neliniștii o valoare pozitivă“. Dacă privim ființa umană ca simplă „unitate de funcționare“, ca simplă funcție într-o lume deconstruită, existența se vede supusă disperării în fața lipsei de sens, cuprinsă cum e de neliniștea ce crește o dată cu contestarea valorilor esențiale. Pe de altă parte, omul încearcă în adâncul său nevoia nu atât de a avea ființă, cât de a *lua* ființă, de a *fi* pe calea ființei. Dintr-un viciu de funcționare sau un pur dat patologic, neliniștea trebuie să se transforme „într-o dispoziție activă care participă la credință“. Ceea ce nu înseamnă că, acolo unde există o credință absolută (cazul sfântului), neliniștea este exorcizată întru totul, deoarece credința este strâns legată de smerenie, iar orice suflet smerit se neliniștește (nu se îndoiește, ceea ce e altceva) de propria-i responsabilitate („imponderabilă“ !) față de harul ce îl lucrează: este el într-adevăr în stare să răspundă acestei chemări ?

Ca atare, legătura dintre neliniște și sensul ființei apare tocmai într-o lume ce suferă de o insuficiență radicală: neputința de a se desprinde de propria sa imagine. Or, neliniștea este *deja* aspirație spre ființă, dispoziție activă, principiu de depășire a tot ce se opune fecundității sale. Căci ea nu macină în gol ci, creatoare fiind, transformă golul în *cale* de urmat, singurul drum ce ne poartă spre pacea adevărată, care „nu este a lumii acesteia”. Neliniște vie ce devine contemplație iubitoare, bucurie a participării la o călătorie ce se înrădăcinează în chiar natura omului, pe care o înalță însă în lumina întâlnirii transcendente cu sensul ființei regăsite. „Dacă omul este în mod esențial un călător (un *homo viator*), este pentru că el se află *pe cale*”.

9. Ființarea întrupată

Dacă întâlnirea cu un gând își are izvorul în ceea ce gândul nu e, actul prin care întâlnirea are loc este un eveniment neobiectivabil. Ceea ce gândul nu e nu poate fi decât o *situație* existențială concretă în care gândul se așază ca în ceva ce nu cunoaște, pentru că e exterior datelor prealabile de care dispune, ca într-un străin pe care îl vede pentru prima oară, dar și ca în *ceva* ce îi spune ceva, căci îl cheamă într-o cuprindere inteligibilă. Dacă ar dori să obiectiveze această întâlnire cu situația ce îi apare, și îl face să apară, nu ar obține decât proiecția în oglindă a propriei produceri; situație în care ceea ce este gândit este gândul însuși ce se pune în situația de a gândi: gândirea gândită. Or, spune G. Marcel, „o filosofie concretă este o filosofie a gândirii gânditoare”, a unei gândiri vii pentru care nu există obiecte de gândire, și nici, ca atare, „idei” re-prezentative pentru un sistem mental abstract, ci o legătură neîntreruptă, și însuflețită, cu ființa ce gândește. De aceea, filosofia concretă respinge atât gata-făcutul preînțelesului (sau al bineînțelesului), cât și depersonalizatul atotînțelegător care survolează subiectul ce caută să înțeleagă, în măsura în care acest subiect este o căutare creatoare. A te apropia de viața concretă a inteligenței înseamnă, dimpotrivă, a (re)stabili o comunicare simpatetică cu gândirea gânditoare, ceea

ce nu oferă vreun drept idealismului subiectiv; ca și pentru Maurice Blondel, această gândire nu se constituie, nu *este* și nu gândește decât hrănindu-se din ființa cu care comunică. Este însăși condiția care o menține în viață, aproape în pofida tentației continue de a transforma comunicarea în idee, adică de a se sinucide ca situație hrănitoare, mereu prezentă în concretul ființării, și de a se devitaliza, de a pierde ceea ce ea însăși, prin definiție, încearcă să creeze.

Ca gândire gânditoare ce recrează, în fiecare act al constituirii de sine, legătura cu ființa-în-situație, filosofia „forează” în structura intimă a experienței, în existențialitatea unei experiențe personale („dans son être d'expérience”). Indubitabilul pe care G. Marcel îl situează ca premisă a investigației este tocmai originaritatea existenței, prioritatea ei ontologică în raport cu orice realitate reprezentată. A spune că „ceva există” nu este o judecată atestatoare, o idee care ar acorda acelui ceva statutul de existent, ci o situație incontestabilă, existențială ea însăși, chiar în măsura în care ceea-ce-există se poate sustrage oricărei judecăți doveditoare. În schimb, afirmația: „cutare lucru nu există” nu poate fi decât rezultatul unei reflecții al cărei act se afirmă tocmai în negarea existenței unui dat pe care îl supune cogitației. Ceea ce nu înseamnă că existența nu poate fi obiect al reflecției; doar că, în acest caz, judecata nu confirmă o realitate existentă, ci o obiectivează, descompunând-o în cele mai mici elemente ale ei, transformând-o astfel în ceea ce existența este în cea mai mică măsură.

Există însă un existent privilegiat care nu poate fi, ca atare, judecat, și deci negat în însăși existența sa, decât cu riscul de a-l reduce la dimensiunile judecății, la măsura explicativă a finitudinii sale? Acest existent-tip, spune G. Marcel, sunt eu însumi; deci nu omul în general, ci calitatea umană întrupată într-un subiect individual. În *eu exist*, eul nu poate fi desprins de actul existării, precum o realitate-subiect pe care o asimilez mie însumi și care ar săvârși un act autonom, de genul lui *eu gândesc*. Căci *eu exist* altfel decât *eu gândesc*; în cea de-a doua situație, ceea-ce-gândesc este obiectul actului cogitant al unui subiect care gândește ca „eu”.

Dacă gândirea mea presupune existența mea, așa cum crede Descartes, aceasta doar în virtutea unui conector logic, a celui *ergo* deductiv care face ca existența mea să fie implicată în gândirea mea, la fel cum lumina este conținută în flacăra unei lumânări. Chiar dacă, parmenidian vorbind, a gândi e totuna cu a fi, gândirea nu epuizează totalitatea ființei. *Eu exist* într-o măsură mai mare decât *eu gândesc*, și aceasta nu doar pentru că sunt o realitate-subiect care gândește, deci există *ca gândire*, ci pentru că, la un anumit nivel al ființei mele, exist nedeterminat de faptul că gândesc. *Eu exist* nu trebuie însă nici înțeles ca *eu trăiesc* („*je vis*“), ci mai degrabă ca *eu resimt* („*j'éprouve*“), în unitatea sa indivizibilă și infradiscursivă. Situație în care eul care există, resimțindu-și existența ca fiind ceva pe care nu el îl condiționează – precum în *eu gândesc*: deci exist, cu condiția să gândesc –, e oarecum existat, căci el nu poate fi întrebat: cine există?; întrebare la care răspunde judecata unui subiect care gândește că există: *Eu exist* (deci nu tu sau el). *Eu exist* ca și cum ceva există în mine, fiind trăit de însuși faptul indivizibil al trăirii: eu trăiesc în acel ceva care trăiește în trăirea mea.

E limpede acum că *eu exist* înseamnă: eu trăiesc-resimt o experiență existențială hotărâtoare. Mai mult decât un pur subiect care simte, și nu o poate face decât pentru acel *eu* care este pentru sine, când spun: eu exist, „vizez în mod obscur faptul că nu sunt doar pentru mine, ci mă manifest – ar fi mai bine să spun că sunt manifestat“. Manifestarea existării este chiar apariția mea față de mine însumi și față de alții. *Ex-ist*, deci ies din ceea ce sunt pentru a fi, sau mai precis: ies *cu* ceea ce sunt pentru a fi într-o exterioritate care mă exprimă ca existent. Existența este prezența mea la mine, ca *eu* ce își resimte realitatea corporală, re-cunoscându-se astfel pe sine în corpul existențial al celorlalți. Nu este vorba aici de o reprezentare a unei exteriorități, de genul unui raport de dualitate între mine și corpul meu. Relația aceasta nu trebuie văzută ca una ce se stabilește între un eu conștient de sine (și deci de existența sa ca și corp) și un corp-instrument de care el ar dispune pentru a se

manifesta drept existent. Eu nu am un corp, eu nu sunt corp, ci: eu sunt corpul *meu*. De ce este atât de important acest indice posesiv? Pentru că el nu exprimă atât identitatea dintre eu și existența sa corporală, cât mai degrabă conștiința unei intimități în jurul căreia se constituie „orbita existențială”. De aceea, *eu* nu pot comunica cu trupul meu, ca fiind al meu, decât dacă nu îl privesc drept obiect al unei gândiri care se materializează în acest argument al existenței. „Eu exist” nu înseamnă: eu exist în virtutea corpului meu care mă afirmă ca eu existent, care îmi este ca atare exterior și cu care pot întreține un raport ca de la subiect la obiect. „Orice comunicare între mine și corpul meu, instituită ca obiect al reflecției, se dovedește a fi de negândit”. Și e de negândit întrucât eu ar trebui să gândesc această relație care mi se dă ca un nou obiect, aproape ca un nou corp cu care comunic, dar în virtutea unei alte relații pe care o stabilesc și pe care o obiectivez, ș. a. m. d. prin regresie la infinit. Ceea ce e de negândit este tocmai intimitatea mea cu trupul meu, co-prezența inefabilă în care, pentru a fi în existență, eul dobândește corp, se întrupează în *această* expresie a existențialității sale. „Ajungem astfel, afirmă G. Marcel, la o definire a ființării întrupate” („*être incarné*”), termen luat mai degrabă cu valoarea sa de verb decât de substantiv. A fi întrupat, sau a ființa ca întrupare, înseamnă a te manifesta pentru tine ca și corp, ca *acest* corp fără de care nu poți fi. Nu te poți nici identifica cu el, și nici distinge de el, deoarece el este chipul existenței tale. Corpul e socialitatea ta, mundaneitatea în care te deschizi și care te pătrunde. Prin el ești în lume; ființa ta se exprimă într-un trup care, la rândul-i, te exprimă.

În acest sens, destruparea e mai mult decât o retragere din lume, o părăsire a ei; corpul meu nu mai este în lume atunci când el însuși, ca înfățișare existențială, nu mai poate fi privit, devine mască a unui eu muribund. Pe de altă parte, în cazul ascezei religioase, al lepădării de lume, corpul nu îmi mai aparține, căci el nu îmi e chip care să mă exprime. Dacă pentru mine lumea nu există, nici corpul meu nu mai are pentru *ce* să existe; nu are cine să-l privească, și nici n-ar mai avea *ce* privi. În existența ascetică, eul este cel care privește, dincolo

de lume, iar corpul, străluminat până la topirea de sine, este însăși privirea ne-închipuită, ființarea neîntrupată. Asceza intelectuală este însă de alt tip. Nici aici corpul nu îmi mai aparține, dar nu pentru că nu mai e locul unei experiențe existențiale, care mă prezintă lumii, ci pentru că el e chiar lumea, obiectul unei alterități ce restabilește dualitatea între eu și corpul meu. Dacă în asceza religioasă chipul trupesc dispare pentru a înlesni privirea dematerializată a unui eu pur, de data aceasta, dimpotrivă, eul renunță la existență, se problematizează, devine subiect cunoscător al unei lumi întrupate, obiectivate. „El nu este decât cu condiția de a se interpreta ca nefiind”; propriul său corp, obiect printre obiectele lumii, nu îl privește, căci el nu există. Există doar lucrul fără de chip, obiectul orb din gândirea anonimă. Este răspunsul pe care G. Marcel îl dă întrebării dacă lucrurile continuă să existe atunci când încetez de-a le percepe: „adevărul este că ele nu sunt lucruri decât cu această condiție”.

Dacă interpretez corpul meu ca fiind „modul prezenței mele în lume”, *eu exist* doar cu condiția ca nimic din ceea ce se numește „lume” să nu mă perceapă ca obiect al reflecției. Doar în măsura în care existențialul dobândește o prioritate absolută față de un ideal obiectivat – himeră a oricărei epistemologii – , ființa întrupată este o prezență în lume. Ființa-în-lume se dă ca prezență, participând la ceea ce îi oferă spațiul oferirii de sine. „În acest caz însă, precizează G. Marcel, nu pot afirma, regăsi sau restaura această participare, care este prezența mea în lume, decât rezistând ispitei de a o nega, de a mă concepe adică drept entitate separată”. Participarea e mai mult decât o relație sau o comunicare între eul care există corporal și lumea ce se oferă existenței sale. Este vorba mai degrabă de comuniunea prin care *eu* nu pot fi prezent decât în lumea ce-mi așteaptă prezența; *eu exist* doar în acest mod de a mă recomanda ca act constitutiv, de a-mi exercita libertatea participării la univers. Situație ce așază premisele unei filosofii „concrete sau existențiale”. Constituindu-se în jurul unui dat pe care nu îl poate reflecta prin gândirea discursivă – l-ar reduce la ceea ce el nu e decât în cea mai mică măsură: o problemă descifrabilă – , îl percepe în proximitatea

sa distinctă ca mister radical. Un astfel de dat e corpul însuși, trupul pe care nu-l putem obiectiva, cu care nu putem comunica, așa cum o facem când stabilim o relație între obiecte ideale. Dacă trupul există, el este chiar existența, sau „existențialitatea“, cu alte cuvinte participarea neobiectivabilă. Ceea ce împiedică obiectivarea, și rezistă totodată ispitei de a nega prezența acestei co-ființialități, este actul prin care ne afirmăm ca libertate. „Nemijlocirea noastră radicală nu se revelează decât libertății“, pentru că nimic nu ne constrânge să ne înfățișăm lumii, dar chipul nostru lumesc ne înrădăcinează în existență ca în propria sa rațiune de a fi.

„Punctul de plecare al unei filosofii autentice – și înțeleg prin aceasta o filosofie care este experiență transpusă în gândire – este recunoașterea cât mai lucid posibilă a acestei situații paradoxale care nu numai că e a mea, dar *mă face să fiu*“. Situația paradoxală se referă la jocul de tip față-revers dintre corpul-subiect și corpul-obiect, dintre *trupul* care sunt fără a mă putea identifica cu el (căci pentru mine, *el* nici nu există ca atare, ci doar ca *eu*, întrucât este *eu*) și *corpul* pe care relația mea comunicantă îl obiectivează într-un *el* ce îmi e exterior. Distincție a cărei „claritate“ este de fapt rodul unei abstracțiuni mentale, căci în realitatea experienței concrete i-mediatitatea subiectului care *este* trup se împletește cu obiectivul subiectului care *are* un corp. Trup și corp se amestecă astfel în chiar indistinția originară a vieții. Paradoxul acestei situații este definitoriu pentru condiția mea de ființă-în-lume, căci mă afirmă ca eu ființator. Mă afirmă însă și ca libertate radicală, aceea de a mă percepe ca însăși situația mea proprie pe care îmi stă în putere să o afirm sau să o neg. Întrucât puterea acestei surprinderi este tocmai libertatea care se afirmă afirmându-mă în paradoxul acestei situații. Cum se poate ea afirma ca libertate a ființei, ca putere de a fi ? Dacă metafizica este o logică a libertății, ea ne arată devenirea pe care o încearcă libertatea, de la simpla potență a afirmării și negării (a alegerii), până la maturitatea constituirii de sine ca putere reală, „conferindu-și sieși un conținut în sânul căruia ea se descoperă și se recunoaște pe sine“. De fapt, ce descoperă ea recunoscându-se pe sine ?

Că ființa căreia îi dă putere *este* în câmpul unei existențe primitoare pe care o re-cunoaște drept propria sa libertate ziditoare, dar, totodată, receptivitate sau disponibilizare față de o exterioritate ce i se dă ca fiind *la sine* („chez soi”). Stă în puterea ființei mele de a fi și de a primi la sine, de a se zidi și de a deschide o poartă zidirii. *La sine* înseamnă loc ce luminează un sălaș, dar și luminează ce invită și întâmpină, iese în calea unei întâlniri. Intimitate a eului cu sine, pe de o parte, deschidere a lui, ca eu primitor și investitor, pe de altă parte. Nu sunt la mine (*chez moi*), „acasă”, decât în prezența unei ambiante proprii pe care o însuflețesc cu propria-mi prezență și care, în același timp, se recomandă altuia, oferindu-se introducerii și participării celuilalt. Act de ospitalitate generoasă care nu urmărește să umple un gol cu o prezență străină, ci să-l determine pe acela să participe, ca prezență intimă – o co-prezență de fapt –, la celebrarea unei plinătăți a ființării. „Căci ospitalitatea înseamnă a da ceva din ceea ce este al tău, adică din tine însuși”, a fi la tine cu conștiința că te deschizi spre...; pragul nu mai e o limită, ci locul unei ieșiri și al unei intrări, suportul însuși al întâlnirii.

Aspect ce vizează raportul dintre conștiințe, care este un raport creator al *participării*. „Nu sunt în lume decât în măsura în care aceasta *nu este* o reprezentare, în măsura în care, aș zice, ea mă informează”. Actul reprezentării reflectă tocmai impasul în care intră libertatea; crezând că se desfășoară în voie, ea degenerează în idealizarea de sine, într-un antropocentrism „de gradul doi”, și în care orgoliul rațiunii trădează de fapt pierderea vocației metafizice. Rațiunea orgolioasă – căci ei îi aparține această libertate decăzută – este rațiunea ignorantă; afirmându-se pe sine, ea nu cunoaște afirmarea teocentrică a suveranității și libertății divine. Or, „libertatea mea nu se poate afirma până la capăt decât conjugându-se cu destinul meu personal”, exprimând ipseitatea mea ireductibilă, dar și rodind în comunicare, împlinindu-se în ceea ce G. Marcel numește „trecerea la tu”. Îndreptându-se spre acest *tu*, libertatea mea întreabă și se întreabă, neaflând răspuns decât în prezența întrebătoare a libertății celuilalt. Celălalt căruia i mă adresez cu *tu* e somat oarecum să

participe la întrebarea mea, sau cel puțin să se conecteze la un flux lăuntric care îl dis-locă pentru a-l aduce la mine, în preajma vie a libertății mele. Este chiar proximitatea misterioasă a invocării, inefabilul pur al împăcării. Identitatea și alteritatea sunt aici depășite într-un fel „de indistinție fecundă în care ființele comunică și *sunt* în și prin actul însuși al comunicării“. Act în care nu ne pierdem ca într-un element neutru sau într-o relație impersonală (și care ar antrena de îndată obiectivarea, renașterea triumfătoare a ileității), ci, dimpotrivă, ne regăsim cu adevărat, investim în acest „mediu vital al sufletului“ a căruia putere reînnoită este chiar libertatea încercării de sine, voința de participare la ceea ce îi este dat și îl transcende totodată.

„În cauză se află actul prin care, în loc să fac abstracție de celălalt, mă deschid lui și mi-l fac oarecum permeabil tocmai în măsura în care devin eu însumi permeabil pentru el“. Reciprocitatea participării face posibilă o relație diadică între mine și tine, în sensul unei pătrunderi în miezul unei ființări-împreună, în misterul unei co-prezențe concrete, cu neputință de obiectivat sau de problematizat, decât cu riscul distrugerii acestei unificări lăuntrice și al restabilirii distanței dintre mine și mine însumi. Obiectivarea mineității apare de fiecare dată când reflecția operează o distincție în corpul concret al prezenței. Impermeabilitatea este chiar *problema* ileității. Acolo însă unde nici o obiectivare sau problematizare nu mai e posibilă, întâlnim un Tu absolut, prezent doar invocației, adică rugăciunii. Absolutul divin nu se lasă interpelat decât în vorbirea directă adresată lui Tu. Nu-l putem gândi ca pe un El – nu-l putem gândi pur și simplu – fără să-l reducem la umana și derizoria noastră măsură. „Când vorbim de Dumnezeu, de fapt nu de Dumnezeu vorbim“, căci avem aici o vorbire indirectă, despre un El absent *hic et nunc*. Este ceea ce face în realitate teologia rațională atunci când încearcă să definească atributele divine sau să impună argumentele ontologice ale existenței lui Dumnezeu. Atribute și argumente ce sunt doar determinatii ale cunoașterii omenești. Este nevoie de un act de conștiință radical, de o „conversiune decisivă“ care să eclipseze

conștiința însăși „în fața Celui pe care nu-l poate invoca decât ca pe un Principiu al său, Scopul și unica sa Mântuire“. Act al libertății, în ultimă instanță, în care ceea ce este invocat face cu putință invocarea. Doar astfel conștiința se re-afirmă în prezența ființei, căci ea există cu adevărat doar în deschiderea spre Cel ce o deschide, primind *la sine* ceea ce *este* și o transcende în același elan al dăruirii.

10. Apartenență și disponibilitate

O reflecție ce-și propune drept temă faptul de a aparține, sau actul prin care ființa este în posesie ori este posedată, nu duce în mod necesar la o analiză a faptului de conștiință, ci constă mai degrabă într-o defrișare sinuoasă, adesea derutantă, a unui conținut de conștiință. Conștiința nu traduce în fapt decât ceea ce ea are efectiv în vedere într-o situație dată, actul de a vedea distingându-se astfel de ceea ce îl face cu putință, ca manifestare în concret a unei *dorințe* ce vede înainte de a făptui. În acest sens, dorința este resortul cu ajutorul căruia conștiința e conștientă de propriul ei conținut, lumina ce deschide o cărare în cuprinsul luxuriant al pulsionilor. Reflecția aceasta „metodică“ nu analizează decât pentru a scoate la vedere urma unor semnificații pe care le interpretează însă în chiar miezul situațiilor existențiale concrete. Sarcină fenomenologică, întrucât ceea ce se vede în lumina reflecției nu este gata-făcutul, realizatul, ci ceea ce se face și este pe cale să...

A aparține înseamnă în primul rând a aparține *cuiva*. Dacă avem în vedere un obiect al apartenenței, acest obiect este fie o proprietate, fie o posesiune a celui ce-și exercită un drept asupra lui. Cu ce drept pot spune că un lucru îmi aparține, fără ca această afirmație să suscite o dispută sau o contestație? Or, în acest sens, „nu aparține decât ceea ce poate fi disputat sau contestat“; un lucru nu e al meu, cu adevărat, decât în măsura în care dreptul de proprietate este un semn ce distinge lucrul în cauză de oricare altul care nu-mi aparține. Dreptul de proprietate garantează apartenența; dacă el poate fi pus la îndoială, aceasta doar în virtutea apartenenței înseși pe care o

stipulează. Ceea ce se contestă în acest caz nu este proprietatea în sine, apartenența ca atare, ci însuși dreptul pe care și-l arogă cel ce pretinde a fi în posesia a ceva. Corpul meu poate fi însă contestat de cineva? Cu alte cuvinte: în ce sens pot spune că trupul meu îmi aparține? Dacă acceptăm că apartenența este relație, și nu există decât pe baza stabilirii unei relații, ce fel de relație mă leagă de ceea ce numesc corpul meu? Din moment ce sunt conștient că *am* un corp, acest corp este *al meu*. Posesivul marchează tocmai relația de apartenență între posesor și obiectul posedat. Aspect ce comportă însă o dublă implicație. Pe de o parte, posesiunea instituie o exterioritate între cel ce posedă și ceea ce posedă. Când spunem: am o casă, obiectul numit casă îmi e exterior mie, între mine și obiectul *meu* instaurându-se o distanță și o diferență în același timp. „Am o casă” înseamnă: între mine și casă există un raport de neechivalență, o alteritate (pe care nici locuirea, în sens heideggerian, nu o poate surmonta). Pe de altă parte, posesiunea este o relație ierarhizantă, cel ce posedă subordonându-și obiectul posedat. Casa mea e la dispoziția mea, ceea ce vrea să spună că pot să o modific, să o dărâm sau să o părăsesc după bunul meu plac. Revenind acum la problema corpului, relația mea cu corpul meu implică exterioritatea și subordonarea? Pentru a răspunde, G. Marcel stabilește un fel de dualitate în miezul apartenenței: „într-adevăr, ea ne permite să recunoaștem că există pe de-o parte o relație între obiect și ansamblul din care face parte, pe de alta, o relație mult mai greu de precizat între acest obiect și un anumit *cine* care și-l revendică drept al său”. Pe de o parte, relația între corp și ansamblul numit ființă (căreia îi *dă* un corp); pe de alta, relația între corp și un subiect căruia îi aparține (nu ca atribut determinant, ci mai degrabă ca și complement asupra căruia își poate exercita acțiunea). O falsă dualitate însă, întrucât, așa cum spuneam în capitolul precedent (și nu e cazul să mai insistăm acum), nu e vorba de o relație ce se stabilește între un subiect conștient de sine (ca fiind *altceva*, diferit de corpul în / cu care totuși există) și un corp-obiect sau instrument de care ar putea dispune, ci de intimitatea cu trupul meu, de acea

co-prezență ce definește ființarea întrupată. De adăugat doar că nu pot distruge această intimitate decât în două feluri: fie obiectivând-o într-un act de reflecție care restabilește falsa dualitate, situând-o în afara existenței concrete, fie suprimând-o ca atare în actul sinuciderii (și e relevant faptul că hotărârea de a mă sinucide nu vizează lepădarea de ne semnificativitatea corporală, precum în antisomatismul de tip gnostic, ci atinge rădăcina ființării întrupate).

În ce situație însă relațiile implicate în apartenență sunt personalizabile, dobândesc prin urmare statutul unor raporturi intersubiective? Într-o primă accepție, putem lua în discuție afirmația următoare: „el îmi aparține“. Cu referire la o persoană determinată, formula nu numai că dă de gândit, dar aruncă oprobriul asupra celui care o rostește. *El* își pierde aici însuși caracterul de persoană, devenind obiectul posedat, proprietatea ce-mi revine de drept (?), *celălalt* absolut exterior mie, pe care îl tratez ca subordonat pentru că e într-un tot diferit de mine. Între mine și „el“ se așterne distanța imensă a indisponibilității ce face cu neputință orice intimitate. Simpla afirmare a acestui tip de apartenență descalifică subiectul însuși; revendicându-și proprietatea asupra unui obiect posedat (persoană depersonalizată), se vede el însuși posedat, negat ca persoană de chiar afirmarea acestei relații contradictorii. Dacă însă în „tu îmi aparții“, *tu* devine un *el* obiectivat care mă infirmă ca subiect personal (posesiunea subminând persoana), cu totul altfel se pune problema în cazul formulei „eu îți aparțin“. De data aceasta este vorba de o situație care nu se lasă obiectivată, „sau, cel puțin, nu poate fi obiectivată fără să suporte o totală degradare“. Se pare că, spre deosebire de prima situație, în joc este acum un act de libertate: în mod liber, mă pun la dispoziția celui alt, îmi ofer de bună voie libertatea unei alte libertăți. Dacă acestei oferte i se răspunde: „tu îmi aparții, din moment ce mi te supui“ (i.e. „tu ești obiectul meu“), revenim la nonsensul situației inițiale. Dacă însă răspunsul este: „te admit ca participant la lucrarea căreia mă consacru“, atunci libertatea mea nu se mai înstrăinează în apartenență față de celălalt, ci se regăsește împlinită în chemarea unei alte libertăți

care, la rândul-i, mi se oferă. În ce constă însă această regăsire de sine în însăși relația de apartenență ? Nu ascunde ea oare o abdicare față de propria-mi libertate care se dă ? Și se dă doar uitând de sine, neascultând decât de o chemare ce o îndeamnă să se părăsească ?

Întrebări care ne apropie de problema ce se află la baza întregii reflecții: „ce înseamnă a-ți aparține ? Pot într-adevăr să dispun de mine dacă nu îmi aparțin ?” Nu se mai pune aici problema corpului care îmi aparține sau nu, ci aceea a propriei mele apartenențe față de mine însumi. Dacă mă tratez drept un obiect pe care mi-l pun la dispoziție și care ar aparține deci subiectului ce sunt, aş obține o relație obiectivabilă între un eu-*moi* și un eu-*je*, relație care mă transformă tocmai în ceea ce *eu nu sunt*. *Moi* este un *je* care nu (mai) este; dimpotrivă, *je* este negarea însăși a obiectivității (a celui *lui* care mă pune în situația alienantă a unui *moi* căruia îi aparțin: *J'appartiens au moi que je suis en tant que lui*). Se observă că relația care mă leagă de mine însumi, și care spune ceva despre mine, este una ontologică: *sunt sau nu sunt pentru mine*. Există însă o astfel de relație concretă care îmi pune în contact ființa cu propria ei ființare de sine sau, mai degrabă, cu propria ei ființare *la* sine ? Spunând „eu îmi aparțin”, pot înțelege prin eu-*je* un *moi* care am văzut că obiectivează întreaga relație. Este eul de care pot scăpa, distrugând astfel intimitatea de care vorbeam în cazul sinuciderii. Doar că de-acum intimitatea este *deja* distrusă înainte de a-i da lovitura de grație, întrucât eul de care doresc să mă debarsez este chiar chipul înstrăinat al lui *je*. În situația de față, sinuciderea este un act *après coup*; nu ucid în mine decât ceea ce e deja ucis, adică o intimitate ratată. Dar poate că acesta este chiar mobilul oricărei sinucideri *la care* ajung tocmai pentru că *nu mă mai suport* ca ființă înstrăinată de propria-i ființare, *nu îmi mai aparțin*. Aceeași dualitate transpare și în cazul falsei identificări; dacă prin „eu îmi aparțin” înțeleg „eu sunt răspunzător de mine însumi”, instaurez înlăuntrul acestei relații tipul de ierarhie pe care am mai întâlnit-o. De data aceasta însă nu față de un obiect exterior mie, adică situat în contingentul lumii înconjurătoare, ci față de o exterioritate lăuntrică. „Eu îmi aparțin”

vrea să spună că mă consider un fel de frate mai mare, deci responsabil și autoritar, în raport cu fratele mai mic din mine însumi. „Cel mare“ din mine (ceea ce în mine e considerat a se bucura de o anumită superioritate) are în grijă pe „cel mic“ din mine (cel considerat neajutorat și incapabil să se descurce singur). Este poate calea fără ieșire pe care se înfundă orice raționalism, atunci când acordă rațiunii (spiritului în general) rolul de supra-veghețor al sufletului, de cenzor al efuziunilor „iraționale“ (este de fapt falsa luciditate care uită că luminile rațiunii sunt ele însele luminate). „Eu îmi aparțin“ nu înseamnă acum decât „eu *mă* aparțin“, ca și cum ceea ce îmi aparține nu mă aparține, ci e aparținut ca parte închisă într-un cuprins mai larg, într-un câmp concentraționar. E inutil de adăugat că această fraternitate e una trădătoare și pervertită, căci, dincolo de dualitatea pe care o suscită, simulează o legătură solidară acolo unde, în realitate, nu e de aflat decât o încătușare vicioasă (să fie oare situația atâtor refulări, a atâtor dorințe pe care le minimalizăm aproape instinctiv, cu sentimentul că în ele vorbește fratele nostru ascuns, geamănul renegat, acel legendar om cu mască de fier care *ne aparține* tocmai cu scopul de a-l împiedica să ne uzurpe suveranitatea?).

Relația aceasta diadică indică existența a ceea ce G. Marcel numește un *dimorfism* de bază în care funcțională nu e atât o identitate, cât o înrudire. De aici, problema spinoasă a autonomiei sau chiar a independenței ființei. Pe de o parte, acest principiu nomotetic se lovește de dimorfismul amintit, pe de alta el pare că decurge dintr-o unitate prealabilă greu de precizat. Dacă această unitate obscură există cu adevărat, înseamnă că dualitatea nu poate fi inițială, ca nefiind definitorie decât în momentul ulterior al diferențierii, al unei disocieri ce acționează în chiar corpul unității și care creează o tensiune deosebit de fertilă în plan fenomenologic între proximitate și distanță. „Se cuvine însă să observăm de pe acum că specificațiile de care este susceptibilă această diadă se află în raport direct cu modalitățile perfect definibile ale iubirii de sine și ale urii de sine“. Lăsând de o parte iubirea idolatră, acel auto-centrism

ruinător care este expresia absolută și negativă a antropocentrismului, înțelegerea de sine nu interpretează sinele drept o realitate suficientă sieși, ci îl privește ca pe un „germene roditor“, calea de acces spre o realitate ce îl transcende, dar care nu poate încolți decât în cuprinsul acestei dispoziții fertile. Înțelegerea de sine este chiar generozitatea pe care orgoliul iubirii idolatre nu o cunoaște. A te iubi pe tine însuși, în acest al doilea sens, înseamnă a-ți aparține *ca și cum* nu ți-ai aparține, a fi *ca și cum* n-ai fi pentru tine însuși. Dimpotrivă, lipsa de înțelegere față de sine este o stare schizoidă; de unde nerăbdarea, o anumită duritate și rigiditate izvorâte din sentimentul că nu îți aparții. Aici însă, nu îmi aparțin nu pentru că sinele rodește în zarea unei realități superioare, ci pentru că sinele nu se mai suportă pe sine (reîntâlnim problema distrugerii intimității și, la rigoare, pe aceea a sinuciderii. De remarcat că, în pofida diferențelor ce le marchează, iubirea idolatră și neiubirea de sine – sau ura de sine – ajung, paradoxal, în același impas). Decurge de aici necesitatea acelei răbdări față de sine care este adevărata luciditate, căci intimitatea cu mine însumi înseamnă atât proximitate, cât și distanțare, vedere „de aproape“, din lăuntrul sinelui, dar și vedere „de departe“, cu ochii aproapelui meu. Luciditate ce definește de altfel „actul de înțelegere pioasă luat în el însuși“, a cărui lumină risipește confuzia dintre egoism și iubirea de sine. Precum creștinul a cărui mântuire nu e posibilă decât în tensiunea fecundă a raportului cu sinele ca și cu aproapele său, artistul nu e creator fără o permanentă sfâșiere de sine, care este chiar condiția fundamentală a disponibilității.

Disponibilitatea depășește însă înțelegerea de sine pentru a se deschide spre problema speranței și a admirației. Ceva îmi stârnește admirația în momentul în care între mine și obiectul admirat se stabilește un flux energetic reciproc. Dacă obiectul în cauză îmi aparține în mod concret, nu numai că el e al meu (în sensul în care posesia încearcă să suprimă o distanță și să convertească o indiferență), ci, într-un anumit fel, eu sunt al lui. Admirația mă smulge din mine însumi, din propria-mi gândire concentrată asupra mea; mai mult decât negarea unei anumite inerții lăuntrice sau decât

un elan înspre ceva ce există în exterioritatea mea proximală, ea este o revărsare, dar și o întâlnire cu ceva nebanuit, ceva ce mă obligă pe neașteptate să urc o treaptă pe care nu o văzusem până atunci. E de la sine înțeles că nu e capabil de admirație decât cel care nu-și închide ființa în limitele suficienței de sine, cel deschis către noutatea de fiecare clipă a vieții. Deschiderea iluminatoare ne „umple” de prezența nemaiîntâlnitului; de aceea „ideile de admirație și de revelație sunt în realitate corelative”. Ceea ce mi se revelează nu este atât un „obiect” spre care încerc să mă înalț și să-l aduc la mine, în mine, ci mai degrabă disponibilitatea însăși, uitarea de mine care mă așază în prezența stimulatoră a ceva de dincolo de mine. Dimpotrivă, refuzul de a admira și incapacitatea de a o face exprimă o indisponibilitate fundamentală izvorâtă din suspiciune și din spiritul de comparație. „Or admirația, în măsura în care se lasă tradusă sub forma judecății, este tocmai afirmarea unei superiorități care nu este relativă, ci *absolută*”. Ceea ce admir beneficiază în ochii mei de o anumită superioritate pe care o accept ca atare, fără ca această situație să mă subordoneze sau să-mi creeze vreun complex, caz în care revelația nu s-ar mai produce în adevăratul ei sens. Iar superioritatea afirmată de admirație este absolută tocmai pentru că ceea ce apare este un eveniment *incomparabil*, o lumină cu totul nouă pe care o recunosc ca ireductibilă și față de care nu am nici cea mai mică umbră de îndoială. Expresia *prendre ombrage* (a deveni bănuitor) arată cât se poate de bine că, în situația în care pun la îndoială absolutul care se ivește, lumina cea nouă riscă să mă întunece în proprii mei ochi. De fapt mă întunec de unul singur, întrucât bănuiala care mă apasă (umbra grea a îndoielii) relativizează superioritatea, supunând-o spiritului de comparație. Caz în care admirația mea decade în simpla suspiciune ce pune totul sub semnul întrebării. De-acum, *totul* e comparabil și substituibil, căci a compara înseamnă a introduce în cetatea absolutului calul troian al relativității. Dacă incapacitatea de a admira este semnul inerției interioare sau al atoniei spirituale, refuzul de a admira nu este decât umbra tristă a unui complex de inferioritate.

Problema disponibilității poate dobândi o nouă dimensiune, lămuritoare, în momentul în care ne confruntăm cu *prezența celuilalt*, Celălalt care ne cheamă sau ne constrânge, pe care îl acceptăm sau îl contestăm. Consimțind prezența celuilalt în noi înșine, nu îl tratăm pe acesta ca pe un intrus nedorit, agresiv și acaparator, ci ca pe o realitate miraculoasă a unei intimități liber alese. „Nimic mai liber, în adevăratul sens al cuvântului, decât această acceptare și acest consimțământ“, întrucât acceptând, nu urmez aici calea unei hotărâri, traseul sinuos al unei judecăți morale, ci dau credit unei chemări. A credita înseamnă tocmai a investi în speranța unui răspuns, consimțământul fiind de fapt actul ce parafează acest raport, consimțirea misterioasă dintre cel ce cheamă și cel ce răspunde. În chemare se prefigurează deja libertatea răspunsului, în sensul că ceea ce mă cheamă la sine mă redă mie însumi. Nu însă în posibilitatea refuzului sau a cedării care, ambele, mă lipsesc de propria mea prezență la mine, ci într-o deschidere care îmi eliberează prezența, încercându-mi aptitudinea de a răspunde unei solicitări. Nu e vorba aici de o fatalitate a acceptării, care și-ar găsi corolarul într-o fatalitate a refuzului (oricând posibil de altfel, ca răspuns negator), ci de solitudinea care mă afirmă ca prezență în chiar libertatea acestei atitudini eliberatoare. Răspunsul „este liber din moment ce este eliberator“, adică mă ușurează de povara unei existențe ce gravitează cu precădere în jurul eului și care are ceva din esența irevocabilului ce ne frânge orice efort de dăruire. Ajungem astfel la dezvăluirea unora din cauzele indisponibilității, căci ceea ce mă oprește să răspund chemării este o anumită paralizie lăuntrică, o înghețare a funcțiilor vitale, starea pe loc sau rotirea sterilă în jurul unui punct autarhic. Iluzia acestei centralități obsesive, autotelice, nu e de fapt decât expresia unei energii ce macină în gol, a unei lucrări nelucrătoare. Dimpotrivă, „disponibilitatea și creativitatea sunt noțiuni conexe“, fiindcă libertatea eliberatoare a răspunsului nu numai că mă deschide spre chemarea prezenței celuilalt, dar îmi și recrează propria prezență, în sensul că îi oferă un temel în care să se reazeze și un orizont spre care să se îndrepte.

În re-chemarea răspunsului mă afirm ca disponibil de a săvârși un act creator. Așa cum adevăratul creator nu se crispează asupra operei realizate, închizându-se astfel într-un „a avea” încleștat de o indisponibilitate radicală, ci se află într-o continuă efervescență creatoare, în care își jertfește propria-i substanță, – eu însumi nu mă pot opri în gata-făcutul realizării de mine decât cu prețul încremenirii într-un obiect care e însăși forma aproape palpabilă a stagnării vieții. Ca și creație continuă, nu sunt doar un ansamblu de calități date pe care pot să le cultiv în lăuntrul meu cel mai adânc, ci o operă a cărei realizare nu e posibilă decât prin slujirea de fiecare clipă a unui raport inepuizabil cu Dumnezeu și cu aproapele. Este chiar sensul jertfirii de sine prin care, pentru *a fi*, nu mai *am* decât bucuria acestui dar, libertatea acestei neprețuite speranțe.

Omul indisponibil este omul neliniștit „aplecăt deasupra neantului”, cel care, în mod paradoxal, nu își află liniștea în ceea ce are. Anxietate care este o grijă mistuitoare, o deznădejde incurabilă, îngrijorarea ce strecoară moartea în viață. Or dezolarea aceasta radicală nu e de ordinul unei exteriorități ale cărei efecte nefaste le-am putea exorciza în vreun fel, căci ea ne aparține, fiind noi înșine în calitatea noastră de subiect. „Ne aflăm aici în prezența misterului central al ființei noastre. Deoarece libertatea noastră este noi înșine, ea ne poate părea în anumite momente inaccesibilă. (...) Atingem aici cel mai secret, cel mai intim raport între ființă și libertate”. Pe de o parte, actul de a fi în lume ne desparte de noi înșine, căci aparținem lumii în aceeași măsură în care ne aparținem. Apartenența aceasta poate să fie indisponibilitate, în cazul în care răspunsul nostru la chemarea lumii este un refuz (singura lume de care aparținem și care ne aparține este propria noastră lume), sau disponibilitate, în situația în care nu ne aparținem decât atâta vreme cât răspundem afirmativ lumii ce ne cheamă. În primul sens, despărțirea înseamnă ruptură, diferență radicală; în al doilea, ea este despărțire de sine, altfel spus depășire de sine și regăsire în chemarea celuilalt. Pe de altă parte, situația aceasta fundamentală

nu e a noastră, precum un atribut sau o calitate de care am putea beneficia, căci ea însăși ne face să fim ceea ce suntem. Libertatea constă în accesul nostru răspunzător la ceea ce ne cheamă ca ființe libere. Or libertatea ce cheamă libertatea nu poate fi inaccesibilă decât pentru cei ce se tem de disponibilitatea la care se „expun”. Această libertate este într-un fel „sufletul sufletului nostru”, calea de acces la ceea ce nu putem numi și nici măcar imagina decât cu prețul problematizării – și deci al năruirii – unui mister ontologic. Suntem, cu alte cuvinte, în prezența a ceea ce G. Marcel numește *metaproblematică*: „pentru mine, spune el, misterul emană o anumită lumină care nu este defel cea a cunoașterii, dar care, vorbind metaforic, i-ar favoriza înflorirea, la fel cum lumina soarelui permite creșterea unui copac sau deschiderea unei flori”. Lumina misterului ar fi astfel chiar temeiul care îl generează; el nu e dat pentru a fi cunoscut, prins în conceptele severe ale rațiunii, ci se dă pe sine ca realitate întemeietoare ce transcende participarea obiectivantă a unei inteligențe pure. Doar sfințenia participă, din interiorul însuși al ființei, la această lumină creatoare pe care o absoarbe în propria creație de sine. Sfântul nu se leapădă de lume decât pentru a participa mai direct la acest elan creator „care se află în miezul oricărei vieți”. Accesul la acest miez, la această energie eliberatoare înseamnă tocmai disponibilitatea absolută, cu neputință decât în absolutul libertății. „Cu cât particip mai mult, în mod efectiv, la ființă; cu atât mai puțin sunt în măsură să știu sau să spun *la ce* particip, ori, mai exact, cu atât mai puțin această problemă îmi oferă un sens”. Cu cât particip într-o măsură mai intimă la misterul a ceea ce sunt, cu atât acest mister mă transcende mai mult, deoarece el nu se mai impune gândirii mele ca o problemă de descifrat, ci mă absoarbe în lumina existenței sale concrete. Sensul misterului – sau al metaproblematicului – constă chiar în „expunerea” participativă la o lumină care, chemându-mă din adâncul a ceea ce mă face să fiu, îmi oferă în același timp calea răspunsului disponibil, a răspunderii căreia ființa mea îi aparține.

11. Inepuizabilul concret

Ce înseamnă a filosofa în mod concret ? Înseamnă, răspunde G. Marcel, a filosofa *hic et nunc*, adică a păstra nealterat acel „eu gândesc“, în sensul de atitudine radicală a subiectului față de o realitate ce cuprinde propria-i existență. Dar existența celui ce gândește nu este doar cuprinsă în acest vast cuprinzător real, ci participă, ca prezentă, într-un prezent fără rest, la configurarea texturii realului. Gândirea, sau filosofarea concretă, nu e decât această strădanie mereu reînnoită de a cuprinde ceea ce mă cuprinde, de a înțelege situația existențială ce îmi determină ființa. Determinare ce pare să fie aici o limitare, întrucât coexistența mea cu realul este un mod de a fi problematic; este chiar problema lui *a fi*. Or, a-fi-în-lume trebuie să se lege atât de intim cu a gândi pe „a-fi-în-lume“ încât „cel care filosofează *hic et nunc* să fie, într-un fel, pradă realului“. Nu poate fi pradă realului decât cel care, gândind realul și propria sa ființare reală, nu încetează să se mire de situația în care îi e dat să fie. A filosofa concret înseamnă tocmai a nu putea afirma instalarea comodă, somnolentă, într-o realitate învăluitoare, devoratoare. Spiritul filosofic nu se naște decât într-o experiență întrebătoare, răscolită de „mușcătura realului“. Șocul pe care îl provoacă această percepere trezitoare pune în lumină mișcarea dialectică în virtutea căreia a gândi nu mai înseamnă a judeca după modelul „specialistului“, după cum a filosofa nu înseamnă a opera cu un instrument care nu mă cunoaște și, ca atare, disecă singur, în gol. Cuprinderea realității cuprinzătoare, această continuă tensiune înnoitoare și creatoare, mă obligă să mă depășesc ca simplu „expert“ într-un domeniu limitat de o experiență însușită, „învățată“ (și pe care aș putea-o „preda“ altora), pentru a nu mai fi decât cel ce sunt și gândesc propria mea experiență, în trăirea ei cea mai adâncă, adică în acel nivel la care ea nu mai poate fi comunicată ca o cunoaștere, ci împărtășită ca o mărturisire.

De aceea, *eu* din „eu gândesc“ nu este subiectul ideal al cunoașterii, ci ființarea întrupată a unei situații în care ființa își apare ca legată de un corp. Este chiar situația ontologică fundamentală

care nu e propriu-zis un fapt, ci „un dat pornind de la care un fapt este posibil“. Posibilitatea gândirii, ca făptuire a ființării întrupate în *eu* (cel care gândesc), nu este un *cogito* al cărui act nu se implică în realitatea pe care o judecă, ci lucrarea prin care eu mă aflu în situația de a fi în lume. Or, a-fi-în-situație înseamnă a-ți angaja ființa în propria-i ființare, a fi însuși trupul unei gândiri ce se situează în trupul lumii. Dacă datul acestei întrupări nu își este sieși transparent, aceasta pentru că ceea ce apare, și se dă ca gândibil, este un existențial a cărui esență – ca neascundere – se refuză oricărei luminări logice. Ascunderea însă nu e intrinsecă lumii, ci se dă ca umbră a unui eu ce umbrește; „întotdeauna eul (*moi*) se umbrește pe sine, opacitatea izvorând din faptul că eul (*moi*) se interpune între Eul (*Je*) și celălalt“. Dacă „eu gândesc“ în ordinea *cogito*-ului, între *cogito* și acel ceva gândit (al gândirii) apare hiatul dintre un eu (*moi*)-subiect care știe că gândește (și care, cartezian vorbind, doar astfel este) și un ceva-obiect pe care gândirea încearcă să-l lumineze. Hiatul acesta este însă o eclipsare a lui *moi* însuși, căci, situându-se între *Je* (ca ființare întrupată în trupul lumii) și Celălalt (realitatea concretă a unui corp ce se ascunde), *moi* nu numai că umbrește o relație, dar se umbrește pe sine, eclipsându-și propria gândire. Gândirea eclipsată este gândirea umbrită de un *cogito* care, în loc să facă *corp comun* cu lumea, își substituie propriul corp unei lumi pe care o descărnează. Dar lumea nu poate fi epuizată de această lumină ce umbrește; „există în centrul realității sau al destinului uman un concret ineputabil“ pe care nu-l putem atinge într-o cunoaștere progresivă, desfășurată într-o înlănțuire de pași metodici, clădită pe solul ferm al certitudinii unui *cogito* ce vede clar și distinct, ci cu ceea ce avem mai intim și mai intact în noi, mai neatins și neștirbit. Ceea ce nu e atins de umbra proiectată de un *eu* ce dis-locă atinge lumina unei *locuiri împreună*, a celui adânc ascuns al ființei în și prin care suntem.

Mai poate fi însă vorba aici de o gândire care să discearnă în „eu gândesc“ acel ceva-altceva ce survine, acel celălalt a cărui apariție o pune în prezență? Am spune mai degrabă că e un fel de drumetire a gândirii, de o intensă lucrare de defrișare și de curățare;

gândirea își croiește drum prin desișul luxuriant al fenomenelor, înaintând cu greu prin mormane de aluviuni, încercând să degajeze și să scoată la lumină ceea ce e năpădit de vegetația anaerobă a iluziilor, acoperit de roadele falsei cunoașteri ce-și sufocă obiectul. Este de fapt o acțiune de eliberare a locului în care locuirea poate fi cu putință; pe această cale gândirea se purifică de ispitele propriei lumini, căci lumina ei nu poate lumina o altă lumină. Doar printr-o asceză anevoioasă poate ea accede la ceea ce o cheamă; instrumentul dialectic al eliberării o eliberează de ea însăși; nu mai e gândirea ce luminează, ci gândirea luminată. Iar locul pe care îl locuiește împreună cu lumea pe care o gândește este punctul central al unei întâlniri metafizice: gândirea se întâlnește pe sine ca punere-în-situația fundamentală a ființării întrupate. Ceea ce „eu gândesc” *hic et nunc* nu mai e o realitate *în fața* căreia mă aflu, ci o întrebare întemeietoare, căci e luminătoare a propriei mele ființări reale: „ce sunt eu?”

Ce sunt eu în privința – sau în privirea – celor ce sunt? Sunt eu însă în măsură să răspund dintr-un fel de exterioritate față de mine însumi? Ceea ce aş răspunde n-ar fi oare obiectul subit al unei îndoieli stârnite de privirea mea ce se substituie privirii celor ce sunt? Doar o judecată absolută, absolvită de înrobitorul raport între subiect și obiect, ar putea lua act de întrebare, transformând-o însă în chemare. Chemare ce destituie întrebarea însăși, căci ceea ce mă cheamă din adâncul meu cel mai intim nu răspunde, ci se ivește în cuprinsul întrebării, absorbindu-i nedumerirea într-o afirmare a *ceea ce este*. „Această chemare, spune G. Marcel, nu e posibilă decât pentru că în adâncul meu este ceva altfel decât mine, ceva ce îmi este mai lăuntric decât mine însumi”. Or, acest *intimior intimo meo* afirmă totuși ceva: ceea ce este. Cum pot gândi ceea ce este fără să afirm însăși afirmarea sa? Dar orice afirmare a unei afirmări e condamnată la regresie infinită. Pe de altă parte, *eu* care afirm această afirmare nu o pot face decât pentru că ceea ce se afirmă *mă* afirmă ca fiind cel chemat de ființă. Mă afirmă ca fiind... Ceea ce înseamnă că mă cheamă *la* ființă; ceea ce este sunt eu însumi, și mai mult de atât; ce sunt eu se afirmă ca ființare a ceea ce este, și nu doar atât.

De ce mai mult de atât și nu doar atât ? Pentru că, o dată cu această paradoxală afirmare, ne aflăm în prezența distincției centrale a filosofiei lui G. Marcel: „distincția între misterios și problematic“. Dacă o problemă este un obstacol care ne curmă drumul și pe care gândirea, întâlnindu-l în față, încearcă să-l depășească, misterul nu poate fi depășit, căci el e depășirea însăși. Chiar dacă anumite aspecte ale sale le pot așeza în fața gândirii mele pentru a le cunoaște, esența misterului nu o pot afla decât în mine însumi. Oricum mi-aș poziționa gândirea *față de* mister, ceva din el, și anume ceea ce are el mai radical și ireductibil, rămâne mereu *în urma* gândirii, nu ca obstacol de neînvins, ci ca temei al unei întrebări veșnic vii. „Este ca și cum, în acest context, distincția dintre *în mine* și *în fața mea* și-ar pierde semnificația“. Și nu și-o pierde decât pentru a dobândi, în această conjuncție dintre în afară și în lăuntru, o semnificație sporită, sporitoare. Dacă misterul este „o problemă care își uzurpă propriile condiții imanente de posibilitate“, înseamnă că, pe de o parte, problema este un mister degradat, iar, pe de altă parte, misterul este o problemă de negândit (intră în acest joc mistere capitale, precum cel al răului sau al libertății care, obiectivate și degradate, devin simple probleme de rezolvat, dovedindu-se însă în acest caz incompatibile cu situația reală a celui ce încearcă să le gândească). Cazul libertății este poate cel mai elocvent în acest sens, deoarece „libertatea se află în centrul gândirii ce caută să conceapă libertatea“. Am putea spune atunci, forțând paradoxul, că gândirea liberă nu poate gândi libertatea ? Ceea ce ar însemna că nu poate gândi *în același timp* ceea ce se află în fața ei și în ea însăși ? Aici demonstrația lui G. Marcel atinge unul din punctele cele mai obscure. Dacă recunoaștem că „actul însuși de a gândi este mister“, trebuie să convenim că tot ceea ce gândirea își reprezintă în mod obiectiv (chiar și propria sa reprezentare de sine) apare ca inadecvat în raport cu o cunoaștere esențială a obiectului. În plus, dacă luăm în discuție obiecția conform căreia „ne-problematizabilul nu poate fi gândit în mod real“, înseamnă că trebuie să respingem postulatul după care ar exista între gândire și obiect „un fel de comensurabilitate

esențială“. Inadecvarea amintită pare să fie chiar lipsa de măsură comună între actul de a gândi și obiectivarea operată. Înțelegem că aceasta din urmă este problematizarea, adică degradarea unui mister neproblematizabil, care este tocmai actul de a gândi. Or, ceea ce este inadecvabil este și incomensurabil; actul gândirii nu se epuizează în operația de obiectivare, ci află în sine ceva – un *nu doar atât* – pe care nu îl poate problematiza.

„În ultimă instanță, orice tentativă de problematizare presupune ideea unei anumite continuități a experienței pe care dorește să o păstreze“. Fiind vorba însă de o experiență personală, de experiența *mea*, tot ceea ce încerc să problematizez nu reprezintă decât o prelungire – neobiectivabilă în esență – a unui dat inițial: întruparea ființială a acelui existențial perceput ca ascundere. Ceea ce se prezintă astfel ca inadecvat actului de a gândi și ca incomensurabil în fața măsurii gândirii este ceea ce nu poate fi epuizat (nici chiar în gândirea însăși), *inepuizabilul concret* sau *existențialul transcendent* ce sporește semnificația ființei ori, mai exact, în și prin care ființa își dobândește adevărata semnificație. Este, de fapt, chiar ordinea misterului în care sunt angajat *in concreto*, pe care gândirea nu o poate cuprinde decât printr-o falsă depășire; căci ceea ce ea cuprinde (și înțelege) nu este ceea ce o depășește în cuprindere, ci ceea ce își înfățișează ea singură ca de cunoscut: o problemă. Or, ființa înțeleasă ca inepuizabil concret nu poate fi decât re-cunoscută ca afirmare întrebătoare a ceea ce este, ca și chemare nu la ceea ce mi se dă (ca dat inițial problematizat), ci la *mai mult de atât*, ca încercare creatoare în care afirmarea ființei în plenitudinea sa este cu putință. Ceea ce mă încearcă – și se afirmă ca încercare în mine – mă creează ca libertate; libertatea de a fi (în chiar sensul restaurator al suferinței) presupune un act de sacrificiu, o asceză. Cel ce se lasă încercat (adică cel ce acceptă semnificația încercării, încercându-se astfel pe sine ca libertate) „își situează ființa dincolo de propria sa viață“. Ce înseamnă această situare dincolo, această transcendere a imediatului încercării? Ceea ce încercăm să sacrificăm este viața pe care o dăm în grija unei afirmări plene. A-ți da viața înseamnă a te afirma ca

disponibil, a consimți unei adeziuni *vitale*. Or „nu există, nu poate exista sacrificiu fără speranță, iar speranța atârnă de ontologic“. Căci viața care se dă doar în nădejdea recreării ei nu se oferă pe sine decât acestei deschideri, la fel cum mă lepăd de ceea ce *am* („tragedia lui a avea“) doar pentru *a fi*. În orizontul acestei încercări încrezătoare, viața nu se pierde pe sine, ci își schimbă sensul sau, mai degrabă, își află *singurul* sens de *a fi*, singurul temei de a mai putea fi.

Cum putem însă vorbi de acest mister ontologic, metaproblematic prin ceea ce are el ineputabil concret și existențial transcendent, fără să-l degradăm într-un fel de „raționalizare sau de naturalizare a supranaturalului“? Mai întâi, prin situarea însăși a filosofiei concrete în raza de atracție a marilor adevăruri creștine. Cu cât vom pătrunde mai mult în adâncul naturii umane, cu atât misterul supranaturii se va revela mai intens ca situație fundamentală a creștinismului. Dacă am spus că cel încercat își situează ființa dincolo de propria sa viață, aceasta pentru că încercarea luminată de speranță îl poartă (îl transportă) spre o „supra-înălțare a experienței“. Această resituare la un nivel superior reprezintă con-sacrarea și verticalizarea întregii vieți. A filosofului însuși, a cărui gândire mărturisitoare nu trăiește decât în revelația acestui adevăr, în supra-elevația conștiinței sale. Apoi, în ceea ce privește misterul propriu-zis, revelația ineputabilului transcendent – dar existențial concret – nu e posibilă decât în *misterul credinței*. E singurul mister în care se revelează un alt mister, căci el nu se suprapune unei lumi problematizabile, adăugând lumina sa la lumina rațiunii pe care ar potența-o, ci, prin însăși afirmarea prezenței sale (ca ascundere), înrădăcinează lumea în ființă. Ceea ce nu înseamnă doar că transcende orice problemă „lumească“, ci afirmă în chiar miezul lumii singura problemă supra-lumească, marea problemă întăinuită a Întrupării. Iar întruparea ființării mele se află în același raport cu taina Întrupării, precum misterul filosofic cu misterul revelat. Filosofia concretă nu face decât să depășească limitele problematizabilului pentru a se situa în acel punct în care „misterul ființei poate fi zărit și proclamat“. Nu face decât... înseamnă însă nu doar atât, ci mult mai mult, fiindcă ceea ce ea proclamă e o lumină care o cheamă, o vestire ce se cere rostită.

12. Ființa în situație: act și persoană

Dacă esența actului este de a-l schimba în mod real pe cel care îl efectuează, afirmația pare să-și păstreze valabilitatea și în cazul celui care suportă actul altuia. A te hotărî să acționezi reprezintă în primul rând un act de voință, căci ceea ce vrea în mine actul nu îl poate realiza decât grație unui impuls voluntar prealabil care operează asemeni unui resort lăuntric. În acest sens actul înseamnă mișcare spre și în realitate, dar și modificare a datelor existențiale, întrucât el presupune o reșezare a întregii ființe care deschide, prin însăși decizia ce vibrează în adâncul actului, o nouă dimensiune în câmpul realului. În situația însă în care actul nu îmi aparține și nu mi-e dat, ca atare, decât să-i suport consecințele, el mi se prezintă ca ceva exterior care mă constrânge la pătimire, la un fel de pasivitate tragică sau amortire a ființei împinse pe o cale străină. Fie că ea acceptă această limitare și subordonare, și atunci nu putem vorbi de un act propriu-zis, ci de o închidere consimțită, de fapt de o strămutare în voința celuiilalt, fie că ea se revoltă încercând să opună propria voință, să se propună pe sine ca prezență de neînlăturat, conștiința descoperă nemaiîntâlnitul unei situații care o pune în cumpănă. Este tocmai sensul schimbării de care vorbeam și care se manifestă ca închidere constrângătoare ori ca deschidere eliberatoare. Dar „nu e de ajuns să avem o schimbare pentru a putea vorbi de act”. Actul nu e un simplu gest; cutare e ridicol prin gesturile sale, dar actele în care se implică poartă amprentă pozitivă a valorii. Și chiar dacă nu e vorba de gesturile automate (cel de a întinde mâna sau de a întoarce capul, de exemplu), ci de gesturile voluntare, cele care presupun o atitudine decizională fermă (gestul de a comite o crimă sau, dimpotrivă, cel al sinuciderii), diferența față de actele propriu-zise reiese din gradul de *implicare* a agentului. Atât gestul, cât și actul sunt transformatoare, în sensul că schimbă, de la caz la caz, datele realului existent. Dacă însă gestul e mai mult sau mai puțin o întâmplare care antrenează voința dincolo de conștiință, supunându-se aproape unei fatalități de neocolit (și în acest sens se

ucide în același fel în care se oferă flori, căci semnificația gestului este aceeași în ordinea determinantă a imperativului), actul nu doar se întâmplă, ci deschide un nou orizont în care implicarea este chiar angajarea de sine într-o lucrare responsabilă. Actul este răspunsul pe care conștiința îl dă unei întrebări existențiale: în ce măsură libertatea este o necurmată creație a ființei ?

Spunând că actul mă angajează, G. Marcel înțelege că „ceea ce este propriu actului meu este de a putea fi ulterior revendicat de mine“. Ce înseamnă, în acest context, a revendica ? Nu numai că orice act care îmi aparține e cunoscut ca atare, întrucât el este rodul unei desfășurări de energie „puse la cale“ de o voință conștientă de ceea ce face, dar e și re-cunoscut de mine ca valoare căreia îi aparțin, în sensul că ea poartă semnătura inconfundabilă a prezenței mele. Actul înfăptuit nu poate fi pus la îndoială, căci semnificația pe care o înfățișează este chiar oglinda în care se reflectă propriu-mi chip. Promisiunea este poate actul cel mai edificator în această privință. A promite ceva cuiva înseamnă a te angaja, încă din clipa acestui act cuvântat, într-o recunoaștere ulterioară a „obiectului“ de care nu te poți dezice. Cuvântul promisiunii este chiar lucrul promis, actul în care prealabilul instituie ulteriorul. E de la sine înțeles că a-ți călca promisiunea echivalează cu o nerezecunoaștere a angajării, cu o evadare dincolo de conștiința responsabilă care, refuzând să-și revendice implicarea, se neagă pe sine ca libertate. Rezultă că actul nu este doar deschidere spre..., implicare și revendicare, ci și afirmare a solidarității dintre ființă și prezența sa activă. Ceea ce înseamnă că „nu există act fără responsabilitate“, iar ceea ce numim „act gratuit“ este de fapt o contradicție în termeni, căci gratuitatea nu e decât dezangajare și iresponsabilitate, non-sensul pe care îl degajă absența răspunsului. În gratuitate nu există solidaritate, căci nu există nici act responsabil, nici ființă implicată. „Mă solidarizez cu actul meu“ la fel cum mă recunosc în comuniune cu altul care „îmi aparține“ ca nefiind un „celălalt“ exterior mie, ci un alt-cineva în adâncul meu primitor. Nu mai e loc pentru indiferență aici, pentru nerezecunoaștere (sau nerezecunoaștință), deoarece raportul care mă

unește de actul meu este atât de intim încât l-am putea identifica cu propriul meu puls sau cu propria mea respirație. De aceea „în esența sa, actul nu poate fi constatat ori sesizat în mod obiectiv; el nu poate fi gândit fără o referință personală, referință la un «eu sunt cel care...»“. A introduce însă această referință înseamnă a-l gândi ca personal și impersonal totodată, ca propriu mie celui care nu găsește *loc* pentru a-l despărți de sine și ca *dis-locare* într-un spațiu cogitabil, ca atare într-un cuprins obiectiv cuprinzător. „A gândi actul nu este, nu poate fi a-l obiectiva, întrucât obiectivându-l tind să-l interpretez ca non-act“. Pe de altă parte, revendicarea actului nu este rodul unui proces de gândire; nu pot revendica decât ceea ce îmi aparține, iar acest existent concret aparținător nu este un dat obiectiv al gândirii, ci propria-mi prezență recunoscută într-o situație creatoare de sine. De aceea, actul însuși al gândirii vii se poate recunoaște doar într-o mișcare de obiectivare a ceea ce nu mai e decât non-actul trecut, cadavrul celor gândite. Spunând: „recunosc că am gândit așa“, nu gândesc actul gândirii care a gândit, nu îmi reprezintă obiectul gândirii gândite, ci consimt la o identificare existențială între gândirea *mea* și prezența ei în propria-mi ființă ce își mărturisește adeziunea la ceea ce aproape că nu mai poate participa. Dacă orice act poate fi recunoscut ca atare, actul recunoașterii unui act se afirmă ca revendicare a unui cuprins semnificant neparticipabil.

„Un act este cu atât mai mult act, cu cât îmi este mai greu să-l repudiez fără să mă reneg întru totul pe mine însumi“. Actul nu este un efect al unei determinări cauzale, după cum nici eu, ca agent al actului, nu sunt cineva opus lui alt-cineva („prin definiție, cineva este alt-cineva. Eu sunt într-un fel contrariul lui cineva“ căci, din punctul meu de vedere, cineva e întotdeauna dincolo de eul meu propriu, o alteritate exterioară și transcendentă identității mele). Cu cât actul este recunoscut mai deplin ca fiind al meu, în sensul că „e încorporat în totalitatea a ceea ce sunt“, cu atât mai puțin pot să-l fragmentez, să-l denaturez sau să-l ignor. Orice degradare a actului antrenează o fisurare a unității ființei, și invers, orice ființă care nu își revendică prezența în act sau nu e disponibilă de a acționa se

neagă pe sine ca afirmare coerentă. Ființa deschisă spre act, angajată și implicată în situația *darului* pe care îl presupune orice act liber, este chiar *persoana* dedicată, asimilată creator cu un unic act coagulant. Or, ce e mai opus acestei coeziuni personale decât *acel se* („*on*“) fără chip și semnătură ? În, de exemplu, „*se* spune că...“, *eu* nu gândesc, căci eul meu se anonimizează într-o indistinție totalizantă. Cantitatea este, fatalmente, viciul de fond al democrației; *se-ul* democratic are „dreptul“ să greșească în dauna calității, căci el își arogă alibi-ul sufragiului universal, o rațiune suficientă pentru a-și permite să ignore rațiunea necesară. „*Sé (on)* este în realitate o gândire decăzută, o non-gândire, o umbră de gândire“, care însă pătrunde eul, uzurpându-i legitimitatea, vorbind în numele său (de remarcat că, aici, a vorbi în numele eului înseamnă mai mult decât o reprezentare prin procură, și anume un a-nonimat absolut). Nimic mai primejdios pentru afirmarea personală decât această alunecare în ceea ce nu poate fi gândit, nu pentru că transcende orice dat cogitabil, ci pentru că infirmă posibilitatea gândirii înseși, atentând la valoarea libertății ființei. „În opoziție cu acest *se* anonim, insesizabil, iresponsabil, ce este propriu persoanei ?“ Nu oare chiar puterea de a spune „nu“ și de a afirma astfel voința de a înfrunța și de a responsabiliza ? În ultimă instanță, de a individualiza un subiect obligat să iasă la suprafață, să își arate chipul, să își decline identitatea. Or, *se* este tocmai semnul ascunderii, al unei camuflări dizolvante și al unei abdicări de la esența persoanei care *se arată* (a se compara reflexivitatea aproape ștearsă, illogică, din „*se arată că*“ cu afirmarea reflexivă radicală din „*persoana se arată*“). Departe de a dezerta în absența nesemnificantă a lui *se*, persoana se înfățișează ca arătare, ca *prezență* inconfundabilă. Iar ceea ce ea arată, în chiar negarea activă a lui *se*, este ființa-în-situație, ființa expusă, care *se expune*.

Dacă însă ființa se expune, înseamnă că ea se arată pe sine într-un fel de exterioritate re-prezentativă. Ființa se prezintă, ca persoană, într-o situație pe care o privește ca fiindu-i proprie, dar, în același timp, ca pe o oglindă în care chipul ei se oferă privirii. A fi în situație echivalează cu personalizarea unei ființe care se în-fățișează (*s'en-visage*),

se prezintă cu alte cuvinte ca față ce privește și este privită. „O situație este în chiar esența ei ceva ne-dezlegat; datorită faptului că suntem în timp, suntem chemați să trăim în ne-dezlegare“. Ne-dezlegarea (*le non-dénoué*) reprezintă înfășurarea timpului care ne leagă în nodul situației, dar și, în egală măsură, ne-sfârșirea, veșnica noutate a legăturilor. „De unde o anumită nedeterminare“, care este chiar datul esențial al conștiinței expuse. Vom putea spune acum că în-fruntarea sau în-fățișarea ex-punerii înseamnă efectuarea unei breșe în ne-dezlegarea nedeterminării. Persoana nu se în-fățișează ca privire a situației (și cu privire la o situație) decât ca apreciere semnificantă, ceea ce înseamnă deschiderea unei direcții determinate, afirmarea unui sens dez-legător, adică liber, luarea unei atitudini și a unei poziții. Or, ce înțelegem prin luarea de atitudine dacă nu tocmai intervenția angajantă a persoanei ce apreciază și evaluează, instalându-se pe o poziție determinată față de nedeterminarea situației? În-fățișându-se în situație, persoana se dez-leagă ca identitate, instituind un sfârșit acolo unde totul pare fără de hotar. „Sfârșitul“ acesta este cu adevărat, „în sfârșit“, privirea interesată care vede în nume propriu, *situarea-în-privire*, act responsabil al vederii. Și prin aceasta facem legătura cu ceea ce spuneam înainte despre act, căci asumarea acestei responsabilități personale este o înaintare în act, re-cunoașterea situației înseși. Săvârșind actul, persoana nu numai că și-l recunoaște ca propriu, ci se recunoaște pe sine ca *loc* al putinței actului de a fi. „În act se realizează acel nexus prin care persoana se însoțește cu sine“ și nu se poate afirma ca persoană decât în co-prezența acestei însoțiri active, creatoare.

Două perspective se deschid din acest punct. În primul rând, lămurirea distincției dintre individ și persoană. „Individul, afirmă G. Marcel, este *se-ul* (*le on*) în stare parcelară“; simplu element statistic, individul nu are nimic din „masivitatea“ persoanei, căci nu are nici privire, nici chip. Ca atare, el nu are ce să în-fățișeze; nimeni fiind, nu privește și nu-l privește nimic. În al doilea rând, ceea ce am putea numi persoana absolută își înalță și își extinde propria situație la cea a determinării istoriei, într-un plan, am spune, supra-personal. „În jurul ei și în ea, *se-ul* dispăre în perfecta

specificare a privirii", întrucât, totalitate fiind, totul o privește, la fel cum ea le privește pe toate. Nimic mai opus, în acest sens, decât acel *se fără chip* și *Chipul* persoanei absolute. Statutul metafizic al persoanei concrete nu e de aflat însă nici în îndepărtarea de esențe (ceea ce ne-ar înfunda în elementarul individului), nici la adăpostul esențelor (și deci într-o totalitate supra-personală). „Persoana nu poate fi nici o varietate, nici o sporire a individului”. Înfruntând situația alienantă a acestuia din urmă, ea o absoarbe în sine, convertind-o la o nouă situație ontologică. „Persoana este iradiantă” pentru că își asumă o alteritate oarbă, pe care o ex-pune, dacă putem spune astfel, luminii propriiei priviri. Nefiind un dat și nici chiar un existent care *se* dă, persoana nu este în realitate nici subiectul unui act care o re-prezintă (de felul unei operații care își presupune operatorul), ci actul prin care ea însăși se afirmă ca prezență, ca identitate specifică unei diferențe deschise. Înfruntând indiferența elementară a individului înseriat în totalitatea amorfă și in-activă a lui *se*, persoana deschide un orizont tuturor celor pe care le cuprinde în actul privirii. Ceea ce înseamnă că ea însăși se asumă pe sine ca fiind act al unei în-fățișări creatoare, distincte și participative totodată, în fiecare situație care îi revelează prezența. Este chiar libertatea concretă care *numește* semnificația actului personal al ființei.

Se desprind de aici două concluzii metafizice opuse. Pe de o parte, persoana înțeleasă în acest fel pare să fie o simplă ficțiune; ca atare, „doar în Dumnezeu persoana ar deveni realitate”. Pe de altă parte, persoana rămâne mereu o prezență corelativă absenței anonime pe care nu încetează să o înfrunte; această tensiune dispăre doar în Dumnezeu, cu alte cuvinte acolo unde persoana „apare în plină lumină”, dar unde se și anulează ca persoană, dizolvându-se într-o Privire orbitoare. Referitor la prima concluzie, trebuie evitată confuzia dintre persoană și personalitate. Spre deosebire de personalitate, care reprezintă o amprentă individuală, o întipărire sau o pecetluire (*Pragung*) a noutății în ceara existentului, persoana este actul ce pune în mișcare existentul. Personalitatea este ineitate, în sensul că e deja dată sau, la rigoare, obținută în situații la care conștiința este pre-dispusă și în care nu se mai afirmă pe sine, ci se

re-găsește în aceste medii ce îi confirmă valoarea. Dimpotrivă, persoana nu se înrădăcinează în nimic; ea nu e înăscută, fiind chiar actul ce îi dă naștere. Semnul ei nu e o pecete aplicată pe ceea ce deja există, ci privirea vie prin care semnifică și asumă o situație în absoluta ei noutate. Persoana nu are trecut; am spune chiar că nu are timp; singura ei afirmare activă este prezentul propriei sale prezențe. E de la sine înțeles că personalitatea *este* persoană în *situația* reală a consacrării sale în act. Referitor la a doua concluzie, ea pune în lumină o opoziție mai subtilă: aceea dintre act și creație. „Nu există creație, spune G. Marcel, în afara unui anumit mister care îl înfășoară pe creator și izvorăște prin el“. Dacă actul este co-prezent persoanei pe care o însoțește, în-fățișând-o în și ca situație, creația nu este proprie persoanei propriu-zise (ea nu se revarsă *din*, ci *prin* persoană ca printr-un mediu favorizant). Persoana nu e creatoare decât grație acelui mister ce îi este transcendent, dar care, totodată, îi pătrunde adâncul și o străbate trecând-o în act. De aceea persoana pare activă și pasivă în același timp, căci ea e *investită* cu puterea lucrării. Nu e vorba aici de ineitatea de care vorbeam, de un prealabil causal care ar crea deschiderea persoanei, în primul rând pentru că misterul creator este transcendent, iar în al doilea rând pentru că el nu pre-există decât pentru a izvorî în concretul fiecărui act în parte, în mereu altă și nouă situație personală. Ceea ce ar părea să fie o indigență ontologică nu este de fapt decât sporul de ființă pe care actul îl conferă persoanei *dăruite*. Apariția ei în plină lumină nu o suprimă, ci o revelează drept chip al ființării, în chiar darul de a-l putea în-chipui pe și cu măsura actelor sale.

13. Ascunderea deschisă (o paranteză)

Detașarea de viață înscrie ființa pe o orbită problematică. Problematică nu pentru că e pusă sub semnul unei îndoieli destinale (sau al unui destin îndoielnic), ci pentru că este situată la limită, pe un hotar născător de probleme. Ce se vede din această exterioritate ce își refuză conținutul, de la altitudinea acestui cuprinzător ce își ignoră cuprinsul? Dansul de neînțeles al unor valori determinate

haotic de soartă. Ceea ce soarta ne dă suntem pre-dispuși să primim. Este însă în joc o falsă pre-dispoziție aici, căci nimic din ceea ce suntem nu e pus în așteptarea acestei primiri. „Fără îndoială, notează G. Marcel, nu este legitim să spun că primesc decât cu condiția de a presupune că sunt înainte de a primi“. Dar, pe de altă parte, nu putem fi ceea ce suntem decât după ce primim ceea ce ne e dat să fim. Ceea ce ne e dat nu se așază însă în zarea unei așteptări, ci într-o reprezentare a unei existențe pre-date. Primirea de care vorbeam este pre-darea unui mesaj, semnul unui subînțeles care ne semnifică. Nu avem conștiința acestei semnificări, ci doar presentimentul – aproape dureros – al unei limite de neocolit, al unui Închis ce se ascunde. Nici revolta și nici resemnarea nu pot să însemne o reală depășire, căci nu putem transcende ceea ce se sustrage cunoașterii.

E aici ceva din pre-venirea unei pecetluiri, urma a ceea ce ne premerge co-optându-ne pe făgașul unei căi. Nu e vorba de a păși pe urmele unui chip premergător, ci de a împărtăși o urmare, de a fi noi înșine *urma* ascunsă – întrupată – a unei în-chipui. A lăsa o urmă nu înseamnă însă a marca drumul pe care deja ai pășit, ci a lăsa din tine ceea ce nu te poate urma, a te lepăda de ceea ce trece în deja-trecutul trecerii. Urma este ceea ce nu te urmează, dar totodată ceea ce spune ceva despre ceea ce ea n-a putut urma. Dacă urma e un semn al pășirii, ea este în același timp o semnificație a vestirii: ceea ce o premerge se citește în ea precum o literă ce se rostește doar pentru a se așterne pe calea cuvântului.

Dar atunci poate că limita de care vorbeam nu e constrângere ori hotar de netrecut, chip al fatalității ori pecete a predestinării, ci încercare și ofertă, o *ascundere deschisă*. Căci ceea ce e dat în ea este un dar ce ne vestește, chemându-ne pe cale. Evenimentul limitei tocmai acesta este: de a chema ceea ce ascunde, de a se da pe sine ca prezență rănită a deschiderii. De aceea limita nu trebuie depășită, ci înțeleasă, cuprinsă în comprehensiune. Se pune în limitare – ca în orice hotărnicire – miza unei libertăți absolute, punct al unei radicale valorizări a speranței. Limita este un preaplin care își rostește golul, urma dăruită pe care urmează să pășim. Nu înțelegem evenimentialitatea limitei decât în această

semnificare grăitoare a unui preaplin ce se revarsă, a unui cuprins saturat ce se oferă ca gol de împlinit: ca afirmare neîncetată de creat în chiar finitudinea negării. De aceea nu există o limită dincolo de care..., ci doar o chemare hotărâtă să spere, hotărnicită de ceea ce nu știe, călăuzită de ceea ce nu vede. Or ceea ce nu vede este tocmai ceea ce speră: o ascundere ce se deschide.

Este chiar orientul ce își arată *chipul*, orizontul pe care îl deschide răsăritul semnificației, răsărirea unui semn întemeietor care ne călăuzește și ne mărturisește. Dar în această lumină ce se dezvăluie, limita se dă pe față, în-fățișându-se nu ca un „până aici și acum“, ci *într-un* aici și acum creator. Este însuși sensul expunerii noastre la finitudine. Ex-punere transformatoare însă, întrucât ceea ce ni se pre-dă și ni se im-pune – ca dar al încercării și punere în situația limitei – ne ex-trage din sumbra pre-venire a pecetluirii, așezându-ne *în fața* lumii, de față cu lumea. A te expune feței lumii înseamnă a-ți accepta situarea existențială drept ex-poziție a unei priviri ce se caută și cheamă, ce trăiește și pătimește de față cu... Dar oare nu *aici și acum* – în cele *din urmă* – se arată însuși evenimentul limitei, în acest înțeles al Vieții, în prezența de la sine înțeleasă a acestui Deschis care ne privește și ne vorbește? La urma urmei – în acel cuvânt al ultimei urme care spune cel mai mult, căci doar el rămâne să depună mărturie – , limita e singurul cuprins locuibil, unicul chip în care Chipul cel Nevăzut ne dă pe mâna lumii, fără să ne piardă însă vreodată din Mână și din Vedere.

14. Transcendentul ca metaproblematică

În ce sens putem vorbi de ceea ce ne este *dat*? În sensul unei participări la ceva ce ne încearcă oarecum din exterior, care pe de o parte nu ne privește ca ființe libere, dar pe de altă parte ne încheagă ființa într-o anumită *privință* determinată? Privința însă nu e tocmai *privirea* ce privește, punctul de vedere al unei plecări, pre-vederea care ne însoțește orice ieșire din noi? Ceea ce ne este dat ne este pre-dat ca valoare de împlinit, nu însă ca ceva de domeniul dobânditului, al deja-săvârșitului, ci al unei primiri care ne solicită

existența (și mai mult de-atât: care înseamnă însăși exigența intrării noastre în existență). Iată că ieșirea din noi spre ceea ce ne este dat să fim – continua deschidere spre ceea ce ne cheamă – echivalează cu intrarea în datul însuși al chemării. Când G. Marcel afirmă că „nu este legitim să spun că primesc decât cu condiția de a presupune că sunt înainte de a primi“, prin primire înțelege actul prin care un dat mi se oferă ca *dar* ce mă investește în existență. Este un act de *donatie* în care ceea ce mi se dă este un credit sau o investiție. Credem că trebuie însă deosebit aici între sensurile pe care le implică *predarea*. Când predau un colet cuiva, nu fac altceva decât să înmânez un obiect care nu îmi (mai) aparține, de care mă dispensez renunțând la a-mi exercita posesia asupra lui. Mâna care dă marchează cu precizie hotarul dintre cel ce oferă și ceea ce este primit; ea semnează aproape un act de despărțire. Obiectul astfel predat și primit devine un Altul, celălalt pe care îl înstrăinez de propria-mi ființă, fără ca aceasta să sufere vreo modificare. Dacă însă înțelegem prin predare un abandon de sine, nu o simplă despărțire, ci o părăsire și o abdicare, atunci ne apropiem mai mult de ceea ce ne este dat, dar dintr-un punct de vedere propriu resemnării pe care o legitimează fatalismul. Nici înstrăinarea însă, nici abdicarea nu luminează predarea ca donatie existențială. Abia într-un al treilea sens putem înțelege prin pre-dare actul unei *exigențe ontologice*. Acum accentul nu mai e pus pe cel care dă și nici pe ceea ce este dat, ci pe procesul însuși al primirii. De aceea donatia nu e niciodată un deja-dat ori un fatum dobândit, ci o donare; nu în-mânarea ci darea de mână, darul însuși al întâlnirii și al regăsirii.

Și atunci, ne putem întreba, revenind la gândul dintâi: în ce sens putem vorbi de moartea ce ne este dată? Un prim răspuns ar decurge din certitudinea pe care o implică o evidență iminentă, o certitudine care rămâne, în pofida necunoscutului ce o înconjoară. „În ceea ce mă așteaptă, doar moartea nu este problematică“, deoarece doar ea nu este o imposibilitate în ordinea existentului. Gama diversă a posibilelor oferă tot atâtea probleme ce hrănesc gândirea, orizontul celor neașteptate care dau farmecul și noutatea

de fiecare clipă a vieții. Când spunem însă posibilitate, spunem și imposibilitate, căci ceea ce poate fi nu este încă decât un nefiind, la fel cum acest încă-nefiind nu ajunge cu necesitate la ființare, nu se împlinește întotdeauna în realitatea actului, a unei existențe deja-prezente. Tot ceea ce este posibil – și *există*, într-un sens, ca posibilitate, înainte de a fi – *semnifică*, adică are o semnificație ce pre-există realizării sale ca atare. Spunând: „este posibil ca mâine să plecăm“, nu acordăm deja o semnificativitate unui fapt ce încă nu este ? Sau mai exact, nu pleacă deja ceva din noi spre un orizont ce începe să se întrezărească ? „Este posibil să plecăm“ are un sens pentru noi întrucât este expresia însăși a unei problematizări pe care gândirea încearcă să o rezolve, reducând (atât cât îi stă în putință și cât depinde de ea) coeficientul imposibilității. Dimpotrivă, ceea ce se impune ca certitudine pare să-și piardă orice calitate semnificantă. A spune că moartea este de domeniul posibilului este fără îndoială un non-sens (nu ne referim la posibilitatea morții în cutare condiții accidentale, al căror grad de risc îi *poate* provoca survenirea, ci la moartea ca dat implacabil al ființei). Aparenta lipsă de sens a certitudinii morții derivă din faptul că ea nu ni se impune ca problemă. Moartea ne privește pe toți în egală măsură, dar merită oare să o privim, altfel spus să o „realizăm“ în gând înainte ca ea să se împlinească ? „Prin simplul fapt că este o certitudine, ea este *deasupra mea*“, supradimensionându-mi existența printr-o determinare ce lucrează deja, ca prezență de neocolit, în mine însumi. Nici un sens nu e de aflat acestei certitudini ce macină, acestei prezențe-absențe care ne vorbește într-un limbaj de neînțeles. Căci moartea este chiar ceea ce în noi așteaptă amuțirea tuturor sensurilor, chipul nedeslușit ce ne ispitește privirea, acel ceva care, în același timp, ne dă și ne ia un ultim înțeles.

„Pe această cale se configurează pentru mine o metaproblematică a lui *a nu mai fi*, care este totodată o sistematică a disperării, și nu dispare decât împlinindu-se în sinucidere“. Ceea ce nu se impune ca problemă, căci nu oferă nici o semnificativitate aptă de a fi înțeleasă și interpretată, este chiar fatalitatea datului care ne predă

neființei. Predare văzută aici în primele sale două accepții, deoarece în certitudinea lui „a nu mai fi“ întrezărim atât înstrăinarea pe care *altceva* o instaurează între un deja-dat ce ne marchează precum o sentință și ceea ce în noi încearcă încă să spere, cât și abdicarea în fața a ceea ce e fără de față. Sinuciderea se prezintă astfel ca un act care, părând să accepte cu resemnare datul morții, refuză de fapt în el tocmai neproblematizabilul, acel ceva a cărui certitudine de negândit o denunță *ca imposibilitate*. În acest sens, orice act radical de luare a vieții este, înainte de toate, rodul unei fisuri apărute în logica ființării: din moment ce nu putem gândi ceea ce ne este dat, fiind puși în situația de a primi un adevăr ce se sustrage oricărei înțelegeri, refuzăm implicit un înțeles al vieții. Viața nu mai e posibilă pentru că moartea – singura posibilitate certă – nu se prezintă decât ca expresie a unei absurde imposibilități.

Dar, în adâncul „ilogic“ al firii, nu moartea ne este dată, ci viața, orizontul lui *a fi* care nu încetează să cheme, în chiar miezul ispitei disperării. „Înseamnă deci că se afirmă în mine rezistența (...) la investirea prin disperare“, „rămâne ceva ce nu ține cont de moartea mea iminentă, și care pe ea însăși nu o privește“. Înseamnă așadar că ceea ce rezistă este afirmarea unei prezențe pozitive, ca semnificativitate pură a vieții *cu putință*. Nu este vorba de vreo răsturnare dialectică prin care disperarea s-ar transforma în speranță, ci de libertatea care face din absolutul negării de sine o exigență a viului. Ceea ce vrea să spună că dacă nu există o problemă ca atare a morții, care ar contesta ființarea însăși, cu atât mai puțin există o problemă a vieții, căci viața nu e posibilă întrucât se oferă gândirii, ci poate fi ceea ce este doar ca donație a unei libertăți ce o instituie. Problema e prin excelență un chestionabil și un dubitabil, prin urmare un semnificabil. Un lucru *de cunoscut* poate fi întrebat în însăși posibilitatea sa de a fi, la fel cum poate fi supus îndoielii de către argumente care îi fisurează realitatea. Semnul întrebării oferă problematizării o semnificativitate; ce sens are pentru mine cutare lucru ? înseamnă: care sunt datele problemei cu ajutorul cărora pot cunoaște ceea ce este ?

Moartea mea însă nu e problema mea, precum nici viața pe care nu o pot contesta ori pune sub semnul întrebării. Și aceasta pentru că atât moartea, cât și viața sunt creații ale libertății. Trebuie distins însă aici între două fețe aproape opuse ale acestei libertăți. Când G. Marcel afirmă că „acest hău care mă absorbea *este creația propriei mele libertăți*“, el numește metaproblematica negativă (sau răsturnată) a unei libertăți care pactizează cu ceea ce tinde să o nege. Nu conștiința morții, ci obsesia ei dobândește aici o aparență de realitate a cărei atracție hipnotică fascinează și paralizează. Este o libertate care nu eliberează, ci oferă iluzia responsabilității și, implicit, un sens nesperat aceluia „a nu mai fi“, degradat în problemă. „Doar *această* libertate poate să se exercite ca o forță obturatoare susceptibilă de a-mi ascunde vederii uimitoarea bogăție a universului“. Dar gândul acesta nu poate ocoli cealaltă față a libertății, aceea care o redă rostului ei esențial de a fi eliberare, și anume postularea unei metaproblematice pozitive pentru care libertatea nu reprezintă doar o „compensare ontologică a morții“, ci afirmarea în ființă a adeziunii la tot ceea ce este, a iubirii față de ceea ce e cu neputință să nu fie.

„Dar dintr-o dată moartea nu mai e doar compensată, ea este transcendentizată. Metaproblematicul este transcendentul“. Nu este vorba de o exilare a vieții dincolo de posibilitatea sa de a fi, în ceea ce ea nu este și nu poate fi, dar nici de acel soi de „narcisism ascetic“ care, disperând de viață, nu reține din ea decât speranța crispată care e doar o prefigurare a morții. „Ceea ce este propriu actului de transcendere considerat în amploarea sa este faptul de a fi orientat; în limbaj fenomenologic, putem spune că el comportă o intenționalitate“. Nu este orientat însă spre un deja-dat sau dobândit — ceea ce lucrează în noi ca părăsire ori abdicare —, ci spre actul însuși de a da, spre acea indubitabilă certitudine a posibilului. Or a da înseamnă aici a chema, a solicita, în nici un caz a pretinde. Este chiar donația prin care ceea ce se dă pe sine se oferă primirii, se

deschide *în*, ca ceva ce cheamă *la*. O donație care nu pretinde nimic, dar care oferă totul, solicitând participarea „la o realitate care mă depășește și mă învăluie, fără ca totuși să o pot trata în vreun fel ca exterioară existenței mele”. Căci ceea ce mă transcende, ca indubitabil și nechestionabil, mă instituie totodată din lăuntrul meu, dobândind abia aici semnificația absolută a tot ceea ce în mine călăuzește spre *a fi*.

Dar ceea ce în mine se deschide, învăluindu-mă în același timp într-un Deschis de necuprins, este chiar chemarea ce mă dezvăluie, exigența ce mă arată ca fiind cel chemat. Ceea ce primesc sunt eu însumi, nu ca răspuns la întrebarea „ce sunt ?” (a cărei ilegitimitate uzurpă însăși punerea ei: „cine sunt ca să mă întreb ce sunt ?”), – ci ca pură donație a ființei, ca *dar* al vieții ce se prezintă. „Și tocmai aici se afirmă identitatea dintre transcendent și metaproblematic”, întrucât ceea ce mă cheamă nu mi se pune ca întrebare, ci mă invocă în propria-mi chemare, la fel cum invocarea mea nu e un răspuns, ci afirmarea unei prezențe de netăgăduit care mă dăruiește. Iar a fi dăruit înseamnă a dăruir, nu a te bucura de un dar obținut, ci a adora însăși dăruirea cu care ești hărăzit. Nu întrezărim oare aici tocmai rădăcina comună a iubirii și a credinței, acea investiție cu un dar nesecat, acea adeziune adâncă la ceea ce ne primește la sine și ne face să primim dăruindu-ne pe noi înșine ? Dacă lucrurile stau astfel, o filosofie a transcendenței trebuie să culmineze într-o recunoaștere a sfințeniei, „înțeleasă nu ca mod de a fi, ci ca dat semnificant în puritatea cea mai adâncă a *intenției* sale”. Doar aici semnificația este cu adevărat intențională, adică orientată spre plenitudinea vieții care este o deplinătate a ființei. Moartea nu e îndepărtată, ținută la distanță ca ceva ce ne provoacă repulsie, ci absorbită de viață, de valoarea inestimabilă a creditului ce ni se acordă. Din perspectiva acestei dăruiri, viața este singura posibilă – ca certitudine a darului primirii – căci ea e permanentă deschidere spre ceea ce în sine însăși o cheamă la ființă și îi face cu neputință uitarea.

15. Fidelitatea creatoare

Situându-se între „exigența ființei” și „obsesia ființelor”, gândirea marceliană răspunde unui dublu imperativ ontologic. Pe de o parte, concentrarea asupra unității transcendente a ceea ce nu poate fi decât ca întreg nedivizat și care, prin urmare, ne solicită o comprehensiune în măsură să se înalțe până la această totalitate supra-semnificantă. Pe de altă parte, interesul pe care îl stârnește particularul fiecărei ființe, coborârea, dacă nu chiar pulverizarea gândirii într-o diversitate existențială deconcertantă. Este evident că prima cale este una a abstractizării și, implicit, a devalorizării individualului, pe când a doua este cea care acceptă sfidarea concretului și, ca atare, minimalizează generalul. Nesemnificativitate a ființelor, în primul caz; ficțiune a ființei, în cel de-al doilea. „Am refuzat întotdeauna această dilemă, afirmă G. Marcel, pornind dimpotrivă de la *actul de credință* care o înlătură *a priori*”. Ceea ce înseamnă că gândirea nu se (mai) află la bifurcația unor căi între care trebuie să aleagă, nesituându-se nici *între* ele, neînsemnând însă nici că ea ar deschide o a treia cale care ar șerpui dincolo de ființă și de ființe, în căutarea iluzorie a ceva ce ea transcende încă de la bun început. Faptul că actul de credință instituie un *a priori* nu înseamnă decât că recunoașterea ființelor reprezintă condiția necesară a călăuzirii spre ființă: „răsucirea” individualului spre apariția în el a generalului, dublată de o „conversiune” a generalului la manifestarea sa esențială în și ca individual.

În absoluta ei puritate, credința recunoaște ceea ce altfel, alegând una din cele două căi, ar rămâne pe jumătate necunoscut. Ea este un act pentru că deschide o cale pe care ne așază, nu o cale a cunoașterii propriu-zise însă, ci una a adeziunii la real. „Ea face corp comun cu realitățile de care atârână”, căci a crede în realitatea ontologică a ființelor înseamnă a le credita individualitatea din perspectiva unei esențe comune în care se întemeiază. Or, corpul comun este adevăratul nostru trup, în-truparea divină a ceea ce suntem în adâncul esenței. A crede în acest raport *real* reprezintă actul prin care

transcendența nu numai că deschide ființa ca ființă, dar face cu putință gândirea individualului, acea limită privilegiată în care esența nelimitatului se manifestă ca orizont creator. Iar în măsura în care actul de credință postulează acest raport drept punere a prezenței unui *tu* disponibil – în chiar deschiderea sa ființială către și în mine – ființa e creatoare în mărturia generoasă a fidelității.

În recunoașterea acestui mister – căci în el tot ceea ce stârnește cunoașterea e ca și absorbit de un orizont ce o transcende, pe măsura treptatei sale „înaștări” – lucrează o voință radicală de plenitudine. Misterul nu e un gol pe care cunoașterea l-ar putea umple, ci preaplinul care o umple. Nu o face însă în felul unei probleme ce se dă ca necunoscut, pre-dându-se astfel gândirii cunoscătoare, ci se oferă drept ceva ce luminează gândul, dăruindu-se în chiar actul transcenderii oricărei alte lumini. „Fidelitatea nu se afirmă cu adevărat decât acolo unde ea desfide absența, unde ea triumfă asupra absenței”. Ea este expresia unui raport de prezență, a unui *a fi* a cărui afirmare de sine, împlinind ceea ce este ca rămânere a ființei, împiedică realizarea lui *a nu fi*. Nici o absență – nici chiar aceea absolută a morții – nu e cu putință, deoarece a fi prezent, dincolo de ceea ce încearcă să fisureze și să dizolve ființarea, înseamnă a rămâne fidel valorii vieții, a crede în neîndoielnica sa dăruire. Viața se dăruiește în transcenderea morții, căci ceea ce se eclipsează nu e decât corporalitatea unui a-fi-în-lume aici și acum. Or, adevărata prezență, cea care subzistă dincolo de ceea ce nu mai există, este trupul comun al unei relații perpetue, acea comuniune de suflete care, în pofida a tot ce e supus morții, este reală și vie, mereu disponibilă și actuală, adică mereu în actul întemeietor al credinței, în rodnică deschidere a iubirii.

Pentru a vedea însă ce este fidelitatea, trebuie să o distingem mai întâi de simpla statornicie. Aceasta din urmă poate fi privită drept aspectul rațional al fidelității, căci a fi statornic nu înseamnă decât a stăruî în urmărirea unui anume scop. Scop a cărui reprezentare preexistă actului în sine al statorniciei, susținut de arcul unei voințe care îl afirmă neîncetat. Statornicia beneficiază aproape

de un „program“ de acțiune; perseverența pe care o pune în joc o califică de la bun început, direcționând-o spre scopul urmărit. Și în plus, ea nu se deschide cu adevărat spre celălalt; în cazul în care suntem constanți într-o relație, prin aceasta de fapt nu părăsim un loc câștigat, ceea ce înseamnă în primul rând că nu dezertăm față de propria noastră imagine identică sieși, nu dezmințim o prezență repetabilă ori de câte ori ea este cerută. Statornicia stă în însăși imposibilitatea ei de a aduce ceva nou, de a fi mai mult decât o virtute așezată ori o chibzuință stătătoare. Instituie ea într-adevăr o prezență reală în locul în care ceea ce se prezintă este mai degrabă un pentru-sine decât un pentru-tine ? A fi statornic confirmă o relație în care situarea *față de* nu e disponibilitate ori deschidere spre altul, ci rămânere în același (înțeles nu doar ca neschimbare și chiar inerție, ci și ca *dat* de neînlocuit; ceea ce implică, uneori, o dezechilibrare a raportului stabilit, o imperceptibilă alunecare spre aservirea celuilalt, presupus a veni în întâmpinarea unei statornicii care îl obligă).

Dimpotrivă, fidelitatea nu implică nici o constrângere; nefiind o chibzuită rămânere în același, ea este spontaneitate pură, noutate absolută. Ceea ce înseamnă că prezența pe care o hrănește nu mai confirmă o relație, ci se afirmă pe sine *alături* de altul prezent. Spontaneitate esențială care e radical independentă de o voință ce stăruie în păstrarea aceluiași. Ceea ce se ivește ca spirit novator – și lucrează în însuși miezul fidelității – este o *promisiune*. Sunt fidel față de celălalt întrucât în adâncul ființei mele mă promit celuilalt. Ce înseamnă a se promite pe sine ? În nici un fel a renunța la propria identitate ori a abdica de la un crez în numele unei relații care mă subordonează, dizolvându-mă în cele din urmă până la nerecunoaștere (caz în care mă promit dintr-un fel de exterioritate a mea, dându-mă ca pe un obiect pe care îl pun la dispoziție). A mă promite înseamnă a da ceva fundamental din mine însumi, fără ca această dăruire să-mi știrbească ființa; a dăru-i însuși temeiul ce face cu puțință deschiderea spre celălalt în care mă recunosc. Or, această întemeiere dăruită – această reîntemeiere de sine în altul – se arată ca prezență mereu nouă, ca o mereu proaspătă pro-punere ce se sustrage oricărei puneri sub semnul îndoielii.

Refuzul de a pune la îndoială este chiar actul unui angajament. În măsura în care a te angaja înseamnă a participa la ceva ce pe de o parte te transcende, dar pe de alta te implică în ceea ce ai mai adânc, iei parte la ceea ce ești și nu ești totodată; cu alte cuvinte: te înfățișezi unei fețe, ești *de față*. Nu se poate pune la îndoială această ființare care își arată fața, care se înfățișează drept ceea ce este. Dar ceea ce dă de gândit este faptul că acest fel de a vedea fidelitatea deschide o dublă perspectivă. „Văzută din afară, orice fidelitate apare incomprehensibilă, impracticabilă“, întrucât exterioritatea este întotdeauna neparticipativă, adică oarecum infidelă. Ceea ce e de neînțeles din exterior este tocmai refuzul lăuntric al punerii la îndoială, un angajament la care nu particip. Exterioritatea este îndoială pentru că, în esență, ea nu e de față. Din perspectiva lui *el*, raportul de fidelitate dintre *mine* și *tine* se pune ca o absență. „Ceea ce însă, văzut din afară, apare ca un cerc, este încercat dinlăuntru ca o creștere, ca o adâncire ori o înălțare. Ne aflăm aici în ordinea celor ce nu se pot da în spectacol“. Fidelitatea este un cuprins închis în sine care nu se deschide decât în actul de prezență ce o face cu putință. Nici o fereastră deschisă spre exterior, și totuși un orizont interior, o rodire în adâncime care înalță și dăruiește. Nici o punere în spectacolul privirii absente, și totuși o pro-punere a feței ce cheamă, a unei prezențe reale ce se ex-pune ca libertate.

Libertatea actului de prezență – acea ex-punere la ceea ce nu poate fi pus la îndoială – este exigența esențială a fidelității creatoare. Fidelitatea nu leagă, nu prinde într-un mănunchi de relații, ci dezleagă, adică face să apară misterul unui nemaivăzut. Nu pot fi cu adevărat fidel ființei decât dez-legându-mă de acel ceva la care ființa mea nu participă, de ceea ce – pentru a fi prezență a libertății – nu mai pot avea. Or, ceea ce am este un raport care mă leagă de altul, care mă deschide în chiar legătura prin care mă promit și sunt de față. Cum poate fi această legătură *semnul* unei supreme dez-legări, al unei orbitoare dez-văluiri? Cum poate fi ea emblema unei „realități personale al cărei caracter propriu ar fi tocmai de a se lega și de a rămâne în tensiune cu ea însăși printr-un efort mereu reînnoit“?

Paradox metafizic care, după G. Marcel, se desfășoară pe un dublu versant: pe de o parte, „fidelitatea față de o ființă particulară dată în experiență”, adică față de un individual care trăiește înlăuntrul unei legături care îl dezleagă de o ipseitate radicală; pe de altă parte, „o fidelitate absolută, hărăzită nu unei creaturi, ci lui Dumnezeu însuși”, adică încercată în deschiderea ei maximă spre un adânc transcendent. Dacă prima cale *poate* fi una a denunțării legăturii, în sensul în care, rămânând dincoace de afirmarea ontologică propriu-zisă, legătura devine o legare, deci o punere în situația nelibertății, – a doua cale este aceea a unei legături absolute, ca atare a unei re-legări de absolutul libertății. „Cu cât conștiința mea va fi axată mai mult asupra lui Dumnezeu însuși evocat – sau invocat – în adevărul său (...), cu atât mai puțin decepția poate fi concepută”. Cu cât conștiința se deschide într-o măsură mai mare chemării adevărului lăuntric, cu atât ea se leagă mai strâns de însuși actul prin care ea se transcende pe sine. De data aceasta nu e o legătură care m-ar putea subordona unui raport din ce în ce mai străin de propria mea dăruire, în cazul în care legătura între mine și celălalt este supusă unor transformări menite să înlocuiască reciprocitatea participării cu ierarhia dependenței (sau chiar a posesiunii). Fidelitatea față de Dumnezeu nu e de natura unei relații cu Altul, ci cu o Prezență transcendentă lucrătoare în însăși chemarea pe care o face cu putință. Invocarea lui Dumnezeu nu ar fi posibilă fără ca Dumnezeu însuși să deschidă în noi un orizont care cheamă, care cere și așteaptă chemarea.

„Recurs absolut” care „presupune o smerenie radicală a subiectului; smerenie polarizată de însăși transcendența celui pe care îl invocă”. A fi smerit nu înseamnă a fi dependent, ci a da slavă unei Prezențe care înalță la prezență, a investi în ceea ce ne investeste cu o valoare absolută. Credit nelimitat care e deschidere și dăruire, speranță activă într-un act de restaurare ontologică. Doar această Fidelitate supremă, care este chiar *credința*, conferă valoare și sens fidelităților interumane, în măsura în care le con-sacră, adică le întemeiază în vederea propriei lor creativități. Fidelitate umană care ar fi lucrătoare în gol – un pur capriciu al legăturii temporare – dacă

nu s-ar înrădăcina în adevărul transcendent care o încheagă într-un legământ creator. Adevărata dezlegare este credința în legătura care se creează pe sine cu fiecare chemare la prezență, în fiecare act de fidelitate față de ceea ce în noi dăruiește și se lasă dăruit. A te promite acestui Deschis înseamnă a te regăsi dincolo de ceea ce ești, mai presus de propria-ți ființă legată: a întâlni lumina unui Tu ce răsare în orice privire invocatoare, mărturisitoare.

Doar „pornind de la această Fidelitate absolută pe care o putem numi Credință“ se luminează valoarea și sensul consacrării. Fidelitate credincioasă ce este în cea mai mare măsură creatoare. Între *eu cred* și *eu exist* se stabilește o intimă legătură, întrucât nu pot crede decât în ordinea existenței, la fel cum, doar în orizontul credinței, existența este fidelă adevărului care o întemeiază și o face cu putință. Nu este vorba de o conexiune logică, de genul „cred, deci exist“, și aceasta pentru că între a crede și a exista nu se strecoară prezența deductivă a unui *ergo* a cărui funcție logică reprezintă un terț intelectual mai presus de credință și de existență luate la un loc. A spune „cred, deci exist“ înseamnă a abstrage faptul credinței dintr-o existență pe care o transcende, prin urmare dintr-o situație fundamentală în lipsa căreia a crede nu are valoare. Nu e vorba însă nici de a crede pur și simplu în ceea ce există, ci de a restaura o imediatitate concretă infailibilă, adică absolută în și prin faptul că ea este *dedicată* existenței. Dedicare ce este chiar consacrarea ori destinarea; fidelitatea este creatoare în măsura în care suntem destinați prezenței harice; creativitatea fidelității este astfel o în-credințare ontologică, *închinarea* în fața unei realități al cărei adevăr supra-personal se arată ca persoană invocată. Ceea-ce-se-arată este apariția unei icoane consacratore; nu putem gândi această manifestare, și cu atât mai puțin legătura noastră dez-legătoare cu ceea ce apare, întrucât ea nu ni se dă ca un dat obiectiv susceptibil de a fi problematizat ori numit, deci ca un mod impur al cunoașterii (în sensul în care a crede înseamnă a-și imagina că...). Ea se dă drept ceea ce este, dincolo de ceea ce ar putea semnifica pentru gândire; aici ceea-ce-este nu semnifică altceva decât ceea-ce-se-arată: „ființa ca loc al fidelității“.

„O meditație asupra sufletului fidel, ca atare consacrat, deschide calea unei filosofii a credinței autentice“. Meditație care trebuie să se instituie pe sine drept manifestare a fidelității, discurs privilegiat al unui suflet ce își mărturisește vocația transcendentă, dar care, pe de altă parte, nu poate face abstracție de problema necredinței, adică a infidelității. „Credința, afirmă G. Marcel, este nevoită să accepte ceea ce gândirii profane îi apare drept un cerc vicios“. Viciu al rațiunii, în esență, care nu poate crede, infidelitate radicală ce fisurează nu numai legătura ființei cu existența (în sensul în care ea leagă existența de o rațiune supraordonatoare, dezlegând astfel ființa de însuși temeiul ei), dar face imposibilă solidaritatea dintre ființă și libertate. Rațiunea dezlegată – autonomă – nu este rațiunea liberă; ea nu aderă la o existență pe care să o însuflețească, ci caută doar adecvarea la lucruri. *Adaequatio* nu este însă *participatio*; ceea ce este adecvat e un raport de cunoaștere între rațiune și lucrul care există pentru a fi cunoscut, existând ca atare într-o imagine mentală, ca re-prezentare intelectuală abstrasă din concretul ființării. Adecvarea este o infidelitate între ceea ce există și ceea ce este pentru gândire; în ultimă instanță, o semnificare reductivă ce prezintă lucrul ca obiect, printr-un fel de diminuare ontologică (ceea ce se întâmplă de fapt în orice operație de tip logic). Dimpotrivă, participarea înseamnă o co-prezență posibilă grație asemănării de esență; este fidelitatea absolută prin care ceea ce participă și ceea ce la care participă dau naștere prezenței vizibile a comuniunii. Este o legătură întemeietoare în care ești „în circuit deschis în raport cu o realitate recunoscută drept Tu, ca asimilabilă unui Tu“. Credința nu poate fi o simplă adecvare, ci întotdeauna o participare, deoarece a crede în ceea ce este (și în ceea ce nu ești, ca fiind ceva mai presus de tine) nu e altceva decât a lua parte la ființă. Nu însă a avea parte de ființă, căci, în ceea ce are ea mai adânc, credința „nu este ceva pe care l-aș putea deține, ea nu se lasă asimilată unui a avea“. În expresia *a lua parte*, credința face legătura – înțeleasă în cel mai autentic sens al dez-legării ei – între a fi și ființa participată. A lua parte la ființă înseamnă a fi o ființă. Astfel încât, dacă nu avem parte de ființă –

căci nu *avem* la propriu o credință – , suntem în schimb ființa, prin faptul că luăm parte la ceea ce ea este în noi înșine. Credința nu se referă însă doar la ființă (a crede în...), ci ea este a ființei, „ea este ființa mea, fiind cu adevărat adâncul a ceea ce sunt“. Putem vorbi aici de o adecvare a credinței la adâncul ființei ? Nu, dacă gândim acest raport ca unul instaurat – și dezechilibrat în esență – de o rațiune care încearcă să gândească actul de a crede. Da, în măsura în care înțelegem credința nu ca manifestare explicită a unui adânc esențial, ci mai degrabă ca un efort de *declipsare*, de transparentizare. „În măsura în care nu sunt transparent, nu cred. Aici necredința și opacitatea se confundă“.

Această trans-luciditate a dăruirii ființei îngăduie luminarea sensului profund al participării, și anume *permeabilitatea*. Este vorba de un consimțământ inițial la ceea ce este, dar și de acceptarea unei metaproblematice a tuturor celor care ne amenință existența; în primul rând, moartea. Nefiind doar o posibilitate, ci o certitudine, moartea este neființa însăși; a fi supus morții reprezintă o determinare a ființei din perspectiva finitudinii sale. În acest sens, a fi supus înseamnă a fi ex-pus. Dacă eu sunt corpul meu, eu sunt ex-pus morții, la fel cum viața mea e sub-pusă acestui ultim cuvânt al neființei. S-ar părea deci că ființa e permeabilă, prin ea se trece către moarte, ea însăși pe-trecându-se înspre ceea ce nu este. Ajungem însă aici într-un teribil impas; ființa nu poate participa la ceea ce în fața ei – și de față cu ea – așteaptă ca nefiind, ca și cum s-ar închina propriei sale neputințe de a fi, de a mai putea fi. „La rădăcina a ceea ce suntem, conchide G. Marcel, trebuie să recunoaștem un freamăt; iar acestei scânteieri existențiale îi corespunde, pe piscul propriei noastre ființe, scânteia credinței“. Nu suntem doar viață ce trece spre neviață, ci și, mai presus de orice, credință în libertatea unei Vieți fără de moarte. Libertate care nu ne ex-pune neființei, ci ne re-pune în legătură cu adevăratul nostru temei. „Devenind din ce în ce mai permeabili Luminii prin care suntem în lume, ne e dat să sperăm ca moartea să ne smulgă din noi înșine pentru a ne întări în ființă“. Or a pune ființa în legătură cu temeiul înseamnă a o dez-lega de ex-punerea la neființă.

Permeabilitatea aceasta trans-lucidă este adevărata fidelitate creatoare, căci, dincolo de ceea ce suntem spre moarte – sau tocmai datorită acestei situări *în perspectiva* dar nu *în vederea* morții – , freamătul adâncului e o dis-locare fecundă, o mutație existențială: orientarea spre răsăritul unei Lumini care ne mărturisește în orizontul ființei.

16. Libertate și dar

Atunci când G. Marcel afirmă că „libertatea apare tocmai în împreunarea dintre ființă și existență“, el numește o realitate hibridă a cărei vocație ambivalentă este, pe de o parte, de a institui ceea ce este ca apariție sau manifestare existențială, dar, pe de altă parte, de a conferi acestei prezențe o grație imponderabilă capabilă de a transcende povara masivă a lucrurilor. Realitate hibridă, însă nu impură, căci libertatea nu este a ființei decât în măsura în care ființa *există* dincolo de tot ceea ce încearcă să-i reifice natura, la fel cum nici o ființă liberă nu poate fi desprinsă de apariția sa proprie în chiar cuprinsul existenței. Astfel că *a fi* nu pune altă condiție decât aceea a încercării, nu cere altă măsură decât pe aceea a vieții și, în ultimă instanță, a unui corp înțeles ca prezență concretă a trăirii. În acest sens, a nu fi nu înseamnă a nu exista pur și simplu, ci a fi lipsit de încercarea existenței sau, dimpotrivă, a nu putea rezista acestei încercări, a accepta condiția muritoare a lucrului. Căci ființa lipsită de provocarea și de miza existenței este ființa care nu apare, ființa neliberă căzută în lipsa însăși, după cum cea care se lasă în voia existenței este ființa fără corp, descentrată și ca atare risipită în tot ceea ce există fără să fie. Când spunem că un lucru nu există, spunem de fapt că apariția sa, pentru noi, nu este o prezență care să se impună conștiinței. Ființa însă nu există decât abia în măsura în care este doar lucru, doar ceea ce o aduce în pragul ființării într-un fel de corporeitate indistinctă, dizolvantă. Ea nu este, cu alte cuvinte, – și nu poate fi – decât prezență și distanță totodată; prezență a unei irepresibile exigențe ontologice care aduce la ființă ceea ce în miezul existenței apare ca încercare ori *chemare*; distanță a ceea ce se

constituie drept conștientizare a prezenței însăși, nu însă ca dat pe care l-am putea gândi dincolo de existență și nici ca absență a oricărui existent, ci ca *diferență* în adâncul a tot ceea ce există.

Prin urmare, nu putem distinge în vreun fel între a fi și a fi liber, căci libertatea nu este un predicat al ființei; ea este „o experiență de plenitudine“, dar o experiență într-un fel nedesăvârșită, adică deschisă încercării existenței, mereu pe calea și în căutarea unui orizont al prezenței și al distanței, care *cheamă la diferență*. Libertatea de a fi este ascultarea acestei chemări, acceptarea acestui dar; nu un lucru înmănat – în calitatea sa de obiect dat, deja datat – ci apariția însăși a căutării, a ceea ce în orice căutare tinde într-un fel spre ceea ce o întemeiază, ca înspre o origine a ei. În acest sens, a căuta să fii nu înseamnă a te lăsa ispitit de datele existenței i-mediate; dimpotrivă, a le birui în lumina – sau prin mijlocirea – investiției cu care ești dăruit. Ceea ce G. Marcel numește „receptivitate creatoare“ este tocmai primirea la sine a prezenței; prezență pe care însă, fără să o ai ca atare, o încerci în adâncul ființei, o *urmezi* ca pe o lumină îndepărtată, sporindu-i strălucirea cu fiecare pas, cu fiecare gând pe care ea însăși îl trezește în tine. Trezirea ori punerea în orizontul libertății afirmă ceea ce nu poate fi constatat, ci doar recunoscut. „Această recunoaștere trebuie fără îndoială să poată fi tradusă printr-o afirmație enunțabilă; totuși, să luăm seama că această afirmație trebuie să prezinte un caracter distinct: ea se află într-un fel la rădăcina oricărei afirmații enunțabile“. Afirmația enunțabilă este fără îndoială una propozițională: ceva este cu putință. Dar ceea ce este în putința afirmației nu este decât în virtutea unei afirmări în care ea se înrădăcinează. Ce se poate constata în afirmația conform căreia ceva este cu putință? Nimic altceva decât faptul că enunțăm, în virtutea unui adevăr aprioric presupus, că ceva are puterea de a fi. Ce este însă această putere care face ca ceva să fie – și ne face pe noi înșine să o rostim într-o afirmație enunțabilă – dacă nu însuși adevărul pre-supus care se rostește în ea, o exigență oarecum preexistentă ei? Dar adevărul pus înaintea oricărei afirmații nu se află cu aceasta într-un raport ca de la cauză la efect; el se pune în

afirmație ca fiind ceea ce afirmă și se afirmă totodată. Dacă însă ceea ce afirmă trece în afirmație ca ceva enunțabil, în sensul în care „ceva este cu putință” este un enunț care se dă oricărei reflecții primare, ceea ce se afirmă în afirmația însăși este o afirmare ne-enunțabilă: „ceva este cu putință” fiindcă ceva se afirmă în miezul afirmației, făcând-o pe ea însăși cu putință. Or acest ceva al afirmării este un neafirmabil în sine, un mister al limbajului de dincolo de limbaj care, nefiind o judecată de predicție, se adresează unei „reflecții secunde”, în care adevărul afirmării nu semnifică în afirmație, ci mai degrabă luminează un orizont, se arată pe sine fără să se supună spunerii. Recunoaștem lumina a ceea ce se afirmă fără să o putem afirma ca atare, căci – cu toate că ea face cu putință afirmația – ceea ce în ea apare și se dă ca arătare luminoasă dispare în chiar rostitul afirmației. Nu se întunecă însă în aceasta, ci se ascunde în propria sa arătare: *urma* ei poate fi astfel re-cunoscută drept prezență care cere să fie *urmată*.

Două consecințe par a se desprinde din cele spuse mai sus. În primul rând, afirmarea a ceea ce este *leagă* ființa de propria sa prezență de sine. Ce este recunoașterea unei urme dacă nu postularea unei legături între ceea ce este și ceea ce urmează să fie, între afirmarea a ceva cu putință și afirmația conform căreia ceva este cu putință? A urma pe cineva nu înseamnă a călca pe urmele cuiva care ne premerge, ci a vedea în fiecare urmă chipul celui întors în urmă, reîntors în propria sa arătare urmată. Am spune chiar că nici nu e vorba de o întoarcere propriu-zisă aici, întrucât cel plecat nu se afirmă pe sine în faptul plecării, ci doar în urma pe care o lasă spre a fi *văzută* și care îl arată – abia ea – drept cel niciodată plecat, cel pururi prezent în propria noastră recunoaștere. În al doilea rând însă, recunoașterea acestei afirmări echivalează cu recunoașterea *transcendenței* a ceea ce este în raport cu arătarea ce afirmă ceea ce este. Și aceasta întrucât cel plecat nu este întru totul în chipul pe care îl arată în urmă. Ceea ce se arată – și se „spune” totuși ca urmă – este un semn al prezenței și nu prezența ca atare. Or, se știe că

semnul trimite întotdeauna dincolo de sine, spre ceea ce îi confirmă semnificativitatea și puterea de a fi, ca spre ceva fără de care el n-ar putea depune mărturie, nefiind urmă și chemare, lumină a urmării.

Cum am putea, în acest context, să păstrăm legătura cu ceva ce nu mai este, mai precis cu *cineva* care, prin transcenderea prezenței lui a fi, pare cufundat în neființă, în moarte? Este vorba aici de o stingere a oricărei urme, de un semn sărăcit care nu mai arată decât propria sa neputință de a mărturisi? Dar ființa, amintește G. Marcel, „nu este separabilă de exigența de a fi, și acesta este și motivul adânc în virtutea căruia ființa nu poate fi disociată de valoare”. Înseamnă că ceea ce în ființă cere ființa este o valoare care o face nemuritoare, o *iubire* care menține nealterată legătura cu ceea ce se afirmă ca nemaifiind. „A iubi o ființă înseamnă a spune: tu nu vei muri”. De ce a iubi înseamnă a spune ceva? Pentru că actul iubirii afirmă ființa în singura urmă care vestește prezența, dar nu o face în felul unei afirmații logic-discursive, ci prin punerea în lumină a unui miez nepieritor. Cel iubit nu va muri întrucât chipul său însuflețește orice semn care îl arată, ca prezență a ființei ce se dăruiește și ca transcendență ce răspunde unei chemări. De aceea, „afirmația mea, din moment ce este iubire, se neagă ea însăși în favoarea a ceea ce este afirmat, a ceea ce este proclamat în valoarea sa substanțială”. A afirma iubirea înseamnă a afirma însăși moartea afirmației ca atare; ceea ce se afirmă nu poate fi decât ființa iubită – sau a iubirii însăși – a cărei apariție neagă orice afirmație a ființei iubitoare; ea se resoarbe în ceea ce îi face cu neputință dispariția, ascunzându-se în propria sa arătare. „Iată de ce iubirea nu poate fi despărțită de credință, fiind credință”, căci ambele, refuzându-se unei reflecții reductive, primare, se sustrag afirmațiilor enunțabile, punându-se ca mister al afirmării ființei. Iar ceea ce ele afirmă este chiar afirmarea a ceea ce este: nici iubire, nici credință – căci nu iubim iubirea și nu credem în credință – ci un orizont ce se deschide în inima ființei, o chemare a vieții pentru care moarte nu este. (Observațiile lui Ioan Zizioulas merg în același sens: „Viață și iubire se confundă în persoană: persoana nu moare, numai fiindcă este iubită și iubește.

În afara comuniunii iubirii, persoana își pierde unicitatea, devine o ființă oarecare, un «lucru» fără «identitate» absolută, fără «nume», fără chip. Pentru persoană, moartea înseamnă a nu mai fi iubit și a nu mai iubi, a nu mai fi unic și singular; dimpotrivă, viața pentru persoană înseamnă supraviețuirea unicității ipostazei lui, confirmată și păstrată de iubire“, *Du personnage à la personne*, 1977, p. 307; cf. aprecierile lui Christos Yannaras asupra acestui pasaj, în *Libertatea moralei*, Ed. Anastasia, 2002, p. 23, n.1).

„Reflecția secundă, observă G. Marcel, fără să fie ea însăși credință, ajunge cel puțin să pregătească, să întrevadă ceea ce eu aș numi situarea sa spirituală“. Reflecția secundă nu judecă, nu supune credința unui examen critic necruțător; ea este mai degrabă o precomprehensiune a fenomenului credinței, pe care îl între-vede cu privirea celui ce iubește. Ca atare, ea trebuie să se întrebe „dacă ideea de credință asupra căreia operează reflecția primară nu este de fapt o experiență alterată, deformată, a ceva de un ordin cu totul diferit“. Cu alte cuvinte, înțelegerea sa iubitoare trebuie să se delimiteze de proasta așezare a gândirii în raport cu o realitate care o transcende și pe care o supune unei judecăți reductive, critice. Or, tocmai prin faptul că își dă o exterioritate, reflecția primară gândește credința drept un obiect despre care formulează o părere inteligibilă. În acest sens, „cred că...“ nu exprimă decât o opinie în legătură cu ceva ce nu cunosc îndeajuns, o non-cunoaștere a unui ceva îndepărtat care, dând de gândit, ispitește prin manifestarea sa semnificantă în chiar cuprinsul gândirii. De aici, unilateralitatea și impuritatea opiniei, întrucât, pe de o parte, a formula o judecată de acest tip înseamnă a aproxima o realitate necunoscută în toată complexitatea ei, iar, pe de altă parte, această realitate presupusă este înfățișată drept valoare reprezentativă. Dar, în esența ei, opinia nu aduce în afirmație decât o reprezentare, o imagine mentală străină de propria afirmare de sine a ceea ce este. Există însă, după G. Marcel, „un element *hiperdoxal* al opiniei, elementul ce nu se lasă redus la ceea ce în sens platonician se numește *doxa*“. Este cazul opiniilor

de ordin religios, al căror element hiperdoxal, dacă nu tinde să se convertească în judecată și să recadă astfel în simpla opinie, deschide gândirea însăși spre orizontul credinței. Aici, gândirea nu mai crede că..., ci crede în...; nu e vorba de o convingere, care prin definitivul pe care îl implică se închide în propria suficiență, ci de un credit pe care îl deschidem, de o disponibilizare fără echivoc, în sensul unei puneri de sine la dispoziție, al unei angajări existențiale și, în ultimă instanță, al unei lăuntrice *urmări*.

„A crede, din acest punct de vedere, înseamnă în mod esențial a urma“. Ce urmează credința ? Și-apoi: ce o face să fie pe urmele a ceva ? Pentru a răspunde acestor întrebări, să spunem mai întâi că urmarea este o aderare; îl urmăm pe cineva pentru că aderăm la drumul pe care el s-a angajat. Drum care ne angajează pe noi înșine și care ne leagă de cel urmat în care credem. Urmarea este o creditare a unei căi ce se deschide în propria noastră ființă. Dar pentru ca ea să se deschidă și să se propună urmării, trebuie să fi existat dintotdeauna în noi, să fi aflat, cu alte cuvinte, un temei al pornirii și al punerii pe cale. Credem în urma unei căi nu pentru că ea naște în noi credința ci, dimpotrivă, întrucât ceea ce credem se ivește ca urmă sau cale, ca pășire pe urmele unei chemări. Faptul că aderăm la această chemare exclude orice exterioritate ori distanță între credință și ceea ce ea crede. Și aceasta cu atât mai mult cu cât acel ceva urmat este ireductibil condiției de lucru, nesubsumabil stării unui obiect. Obiectul nu lasă urmă, nu se lasă pe sine ca prezență subzistentă; ca atare, nu cheamă și nu deschide o cale, nu poate fi urmat (punem deoparte obiectul ambiguu numit carte, sau operă de artă în general, care, atâta vreme cât nu e deschis, nu deschide; el păstrează totuși o prezență latentă oricând disponibilă actualizării, ceea ce definește condiția neautonomă, dependentă de o privire). Credința este cu atât mai viguroasă și mai profundă cu cât ceea ce ea urmează nu doar o cheamă, ci și răspunde propriei chemări. Ea urmează astfel o chemare ce se afirmă în ea ca întrebare al cărei răspuns nu se dă decât în urma rostitoare a chemării.

A spune „cred în Dumnezeu“ nu înseamnă oare a afirma caracterul existențial al afirmației, a credita prezența a ceea ce este și cheamă la prezență? Credința este tocmai aducerea la chemare a unei afirmări, a ceea ce se afirmă în chemarea însăși și o face cu putință. Ceva este cu putință, spuneam, dar nu este decât în puterea credinței, în lumina urmei ce strălucește în miezul ființei încrezătoare. Dar ceea ce strălucește apare ca luminare a ceva ce se dă pe față, ca expresie a unui chip care privește și cere privirea. Și prin aceasta revenim la ceea ce spuneam mai sus, referitor la exigența ontologică: orice exigență ontologică este „o exigență de transcendere care își dezvăluie chipul autentic“. Ceea ce înseamnă că urma în care chipul se arată ca prezență ce cheamă la prezență se dă ca o chemare la transcendere, ca fiind ceea ce *cheamă* și *cere* credința. Din cele spuse ar rezulta că nu putem crede cu adevărat decât supunându-ne unei realități care ne cheamă și ne cere, care ar știrbi într-un fel libertatea afirmării a ceea ce este. Or, precizează G. Marcel, „cu cât cea care e efectiv onorată este o realitate autentic transcendentă, cu atât mai mult ea îl previne, pe cel care o privește orbit, împotriva ispitei de a se umili ca atare în fața ei“. Exigența transcenderii nu privește prin urmare ceea ce este; dimpotrivă, ceea ce este se dă ca transcendentă în raport cu afirmarea de sine a unui ego fără chemare. Vocația transcendentă a ființei operează printr-un „reverențial“ lucrător în chiar inima libertății, căci puritatea acestei lucrări ne *oferă* chemării, ne cheamă prin ceea ce în noi cere chemarea. E un altfel de a spune că „între transcendența autentică și adevărata universalitate trebuie menținută cu orice preț o conexiune“, un raport de reciprocă deschidere creatoare.

După cum se poate observa, realitatea transcendenței – sau chemarea la transcendere – impune o exigență a autenticei libertăți. Dar această exigență ontologică nu e reală decât într-o prezență care cere să fie urmată, într-o urmă în care vorbește chipul prezenței. Ea apare, dacă nu într-un dincolo inaccesibil, într-un fel de „înainte“ sau de „înalt“ spre care năzuim. „Ne aflăm aici, subliniază G. Marcel, în prezența paradoxului conform căruia religia este în același timp

distanță, iar acolo unde distanța tinde să dispară, religia se degradează“. Nu este vorba însă de distanța ca exteriorizare, pe care am remarcat-o în privința obiectului gândit, ci de o distanță interioară, verticală, între ceea ce cheamă la transcendență și urmarea ca atare, distanță ce se deschide ca diferență în lăuntrul exigenței însăși. Este momentul de a distinge aici între cerere și chemare. Dacă cererea este o solicitare, putem spune că ceea ce în noi cere ființa o cheamă la prezență. Dacă însă credința își exprimă solicitarea în actul *rugăciunii*, nu mai putem vorbi de o cerere propriu-zisă, ci de o chemare care se rostește în cuvântul credinței. Rugăciunea nu cere, nu solicită ceva; și totuși ea nu s-ar ivi dacă nu ar fi cerută, solicitată de ceva ce o transcende. Rugăciunea cheamă, interpelează, face apel, mărturisește; pe scurt, recunoaște chemarea, se recunoaște chemată. Dar o face din miezul unei purități absolute, căci în ea vorbește însuși cuvântul iubirii; „este recunoașterea activă în și prin Dumnezeu a legăturii oricărei iubiri adevărate“. Am putea spune, în acest sens, că ea nu cheamă decât ceea ce deja are, nu afirmă decât re-cunoscând și iubind ? Sau că „actul de a te ruga, spre deosebire de actul de a cere, cuprinde în sine propriu-i răspuns și propria-i realizare“ ? Ceea ce nu înseamnă defel că rugăciunea se rostește pe sine ori că vorbește în gol; am spune că deplina ei realizare nu are loc decât în puritatea iubirii întrebătoare, mai degrabă decât în orizontul unui răspuns. Căci întrebarea îl afirmă pe cel întreat mai mult decât răspunsul pe care acesta îl dă; ea îl leagă de celălalt prin însăși punerea și adresarea ei. Mai adânc decât faptul că întreabă ceva, întrebarea este o recunoaștere a ceea ce este (chiar dacă prin această ultimă formulare îl înțelegem pe celălalt sau ne privim pe noi înșine ca cei care se întreabă). Recunoaștere care se pare că reînstăurează distanța, întrucât „trebuie să particip la ceea ce mă transcende întru totul“. Legătura de care vorbeam ne leagă de ceva de dincolo de noi și, totodată, de ceva din adâncul nostru; suntem noi cei care ne rugăm și totuși nu pe noi ne rugăm. Dacă, pe de o parte, spiritul de rugăciune se definește negativ ca respingere a ispitei de a ne închide în noi, pe de altă parte, el se prezintă pozitiv, „ca o

dispoziție primitoare“. Rugăciunea nu e astfel doar chemare și întrebare, ci și dispoziție lăuntrică, primire la sine a unei realități transcendente pe care, la rândul ei, o mărturisește. Este și motivul pentru care ea re-cunoaște ceea ce cheamă, poate chema și iubi ceea ce primește. Ea instaurează un raport de supremă libertate, întrucât primirea consfințește o deschidere spre altul, întrebarea care rodește între cel întrebător și cel întrebat, unindu-i în recunoașterea și recunoștința reciprocă a aceleiași lumini. De aceea, „rugăciunea nu este cu puțință decât acolo unde este recunoscută inter-subiectivitatea, acolo unde ea este în act“.

Primirea la sine, ca act al libertății active, nu e legată însă de o concomitentă deschidere spre ceea ce ni se dă ? Dacă lucrurile stau în acest fel, trebuie să nuanțăm relația intimă ce se stabilește între dar și libertate, între libertate și har. Spiritul libertății pare să aibă la rădăcina sa o voință de acțiune; sunt liber în măsura în care a voi și a face se identifică în același arc al realizării de sine. Dacă acceptăm însă o distincție între a face și a dori, ajungem la concluzia că „există o libertate care nu se referă la *a face*“; într-un sens extrem, a voi lipsa însăși a dorinței, cum preconizau stoicii, înseamnă a voi să fii, nu dincolo de realitatea faptelor, ci într-un fel de hotărâre ce rezistă oricărei ispite de a ceda acestei realități, în ceea ce are ea solicitant și deviant. A înțelege însă libertatea drept un mod de a fi rezistent echivalează cu o blocare a voinței în propriul ei proiect, mai degrabă o încordare sau chiar o crispă față de orice posibilă confiscare, decât o deschidere ce destinde. Observație valabilă și în cazul relației cu ceilalți; conștiința libertății nu e, în exemplul de mai sus, decât a *propriei* libertăți care se delimitează de orice act care ar putea-o știrbi, închizându-se în sine, izolându-se în limitele hotărârii. Este evident că această libertate însingurată nu e autentică libertate, căci ea nu răspunde nici unei chemări. Libertatea trebuie să fie răspunzătoare nu numai față de sine, ci în primul rând responsabilă față de tot ceea ce, în jurul ei, nu e libertate. Am spune că libertatea e atât de intim legată de nelibertate, încât ea nu se poate împlini decât cu prețul lărgirii neîncetate a orizontului ei, în ultimă instanță, cu asumarea unei mize existențiale de care îi e cu neputință să se lipsească.

Or, miza libertății este tocmai responsabilitatea față de darul lucrător în ea. Ea nu poate voi altceva decât împlinirea sau aducerea la manifestare a unei „stări de dialog interior”. Dialog care este expresia unei potenze de deschidere spre ceilalți, și nu drept ceea ce întemeiază alegerea. Așa-zisa libertate de alegere reprezintă mai degrabă o libertate a indiferenței, întrucât actul de a alege implică mai puțin semnificativitatea răspunderii, cât gratuitatea ei. „Nu se poate vorbi de libertate decât acolo unde miza prezintă dimpotrivă o importanță reală”, „actul liber fiind în mod esențial un act semnificativ”, adică revelator. A alege în cunoștință de cauză, în deplinătatea luării la cunoștință, nu consună întru totul cu a fi răspunzător. Nu putem alege pentru alții, în locul și în numele lor; dar alegerea noastră îi atinge și pe ei, căci ea poartă semnătura inconfundabilă a unei delimitări. Spunând că alegerea nu are o miză reală, spunem că ea nu răspunde unei exigențe ontologice fundamentale, aceea a manifestării deschiderii ființei. Alegerea este monologică, întrucât ea răspunde doar propriilor întrebări și așteptări; în esența ei, libertatea este dialogică în virtutea asumării mizei care îi cere să fie deschidere și comunicare, răspundere și luminare. Și aceasta cu toate riscurile pe care un atare act le presupune; fiind manifestarea unei stări de dialog, libertatea se expune fără încetare, cu conștiința că nu se poate închide în sine decât cu prețul indiferenței și al refuzului. Or ea este primire și afirmare a primirii la sine, valorizare și prin urmare semnificare a ceea ce este. Nu suntem liberi prin și cu ceea ce facem – și nici prin voința ori nevoința de a face – ci în virtutea a ceea ce semnificăm, în măsura deschiderii răspunzătoare și a luminii pe care o dăruim.

Ceea ce înseamnă că libertatea nu este eliberare fără dăruire, fără să fie investită cu un *dar* pe care, la rândul ei, îl oferă. „Un dar oarecare este într-o anumită măsură o dăruire de sine”; actul de a dăruia angajează propria noastră ființă care dăruiește ceva din sine, ceva unic și esențial ce trece în actul de a da. Aceasta însă doar dacă avem în vedere atât necondiționalitatea dăruirii, cât și nereziprocity sa; nu oferim cuiva un dar învăluindu-l în țesătura deasă a unor

condiții care sufocă dăruirea însăși, după cum nu-l oferim nici așteptând recunoștința celuilalt, caz în care dăruirea nu e decât un exercițiu de seducție și de autodăruire (în sensul în care dăm doar pentru a „da” ceva în plus propriei noastre staturi, pentru a „crește” în ochii celuilalt). Dar „dacă afirmăm că darul este lipsit de finalitate precisă, nu îl lipsim prin aceasta de semnificație?” Darul este adresat și destinat cuiva; intenționalitatea dăruirii nu trebuie însă confundată cu finalitatea ei. Intenționez să ofer un dar; darul meu este manifestarea vie a intenționalității, ca act orientat și semnificat; el nu are însă nici o finalitate precisă (fiind, am văzut, necondițional și lipsit de reciprocitate); libertatea dăruirii este chiar gratuitatea ei, diafana ei semnificativitate. „A da înseamnă a răspândi, a se răspândi (...). Sufletul darului este generozitatea”. Nu e vorba însă nici de o reducere ființială a celui ce dă, adică de o abdicare ori de o scurgere de substanță pe care darul ar favoriza-o. Dimpotrivă, darul dăruit îl dăruiește în primul rând pe cel care îl face; răspândirea este orizontul deschis de generozitate, o lărgire de sine dincolo de limitele bănuite: „o lumină care este bucurie de a fi lumină”. Lumina nu se răspândește decât pentru a lumina, pentru a se dăruir; ea e luminătoare fără să piardă ceva din sine; cu cât luminează mai mult, cu atât, departe de a slăbi în intensitate, ea e mai pătrunzătoare. „Precum flacăra, generozitatea se hrănește din ea însăși”; la fel, darul se hrănește din propria bucurie de a da, din puritatea plăcerii de a se împărtăși, de a străluci și de a da strălucire. „Între generozitate și dar, relația este dublă: pe de o parte, generozitatea este cea care face cu putință darul (...), pe de altă parte, generozitatea însăși apare ca dar”. Ea nu ar putea dăruir – și nu ar fi liberă să dăruiască – dacă ea însăși nu ar fi dăruită; și nu este dăruită decât pentru a se dăruir, nu este decât pentru a nu fi, căci tot ceea ce ea este îi e dat pentru a fi dat. Generozitatea trăiește pentru a muri în propria ei strălucire, dar nu trăiește cu adevărat decât în actul de a da strălucire. „La fel cum lumina nu se lasă recunoscută decât prin mijlocirea a ceea ce ea luminează (...), generozitatea nu poate fi întrevăzută decât prin darurile pe care ea le împarte”. Libertatea nu e generoasă, adică pe

deplin eliberatoare, în simplul fapt că ea se dă sau se obține precum un lucru pe care l-am putea poseda; ea se dă spre vedere în ființa eliberată, dăruită cu lumina vederii. E un altfel de a spune că esența generoasă a libertății strălucește în vederea celor cărora le dă strălucire.

„Se vede astfel pe ce cale ascendentă este posibil să ne înălțăm de la darul considerat în ipostazele sale cele mai empirice la ceva ce nu poate să nu fie gândit ca har“. Căci lumina care strălucește în adâncul libertății este harul însuși, sămânța născută o dată cu noi și care rodește doar în lumina generozității. Este chiar primul pas al vieții, urma unui Cuvânt dăruit care dăruiește. Ceea ce înseamnă că acest Cuvânt, ca germene ce încolțește în miezul aventurii umane, este o mărturie a darului pe care ne e dat să-l mărturisim; prin urmare, „acest cuvânt nu poate fi decât o revelație“. Ceea ce se revelează în cuvântul rostirii este o afirmare a harului pe care limbajul îl mărturisește, „ca o refracție a Cuvântului, adică a Verbului“. Starea de dialog interior dobândește aici o semnificativitate aparte, căci deschiderea vorbește limbajul dăruirii, la fel cum dăruirea însăși este bine-cuvântată de lumina harică. A vedea prin cuvântul darului libertatea și adevărul înseamnă a stră-vedea ceea ce se arată în lumină și luminează, a mărturisi nu o lumină inteligibilă, pe care am putea-o „înțelege“, „ci o lumină care este principiul oricărei înțelegeri“. Doar cuvântul *mărturisirii* poate crede într-o realitate pe care, fără să o poată identifica și adevăra ca atare, o slăvește ca prezență a ceea ce este, ca exigență a ființei și a transcendenței deopotrivă. Esența mărturisirii reprezintă arătarea a ceea ce se mărturisește, o vădire a ceea ce depune mărturie. Dacă putem vorbi de o manifestare, ea este semnul arătător al unui cuvânt con-sacrat, căci el aduce la expresie o făgăduință: ceea ce se spune stă drept adevăr al spunerii. Dar în actul însuși de a spune se face vizibil sensul a ceea ce este spus, astfel încât mărturisirea dă pe față nespusul, arată chipul vorbitor al tăcerii. Este însă evident că „tărâmul mărturisirii, pentru că este și acela al libertății, e în egală măsură și în mod inevitabil cel în care poți refuza să mărturisești, cel în care poți deveni un martor fals etc., adică un tărâm al păcatului“. În acest caz – care

este chiar cel al nelibertății – a păcătui înseamnă a nu vorbi, a nu rosti ceea ce are și cere dreptul la rostire, a arăta chipul orb al unui cuvânt a cărui lumină se ascunde, nu poate făgădui și dăruia decât tăcerea.

Cuvântul mărturisirii este cuvântul vieții; el se adresează Dumnezeuului viu a cărui întrupare cheamă la viață; „specificul întrupării este de a fi iradiantă“, de a-și propaga lumina în tot ceea ce, primind-o la sine, cere lumină. Este o întoarcere a întregii ființe spre o zare transcendentă pe care o descoperă în adâncul său propriu, o răsucire spre izvorul haric sau, altfel spus, o conversiune ca „act prin care omul este chemat să devină martor“. Cel convertit este cel chemat la mărturisire, martorul a cărui mărturie cere să se rostească. Mărturisirea este o schimbare la față, o dezvăluire a chipului libertății. „Ne aflăm aici în punctul precis al articulării dintre libertate și har“, al îngemănării dintre ceea ce răspândește lumina și esența ei transcendentă. Această „unitate misterioasă și indivizibilă“ a orizontului și a izvorului reprezintă o afirmare și o recunoaștere; ceea ce ea afirmă se afirmă în mărturisirea recunoscătoare. Nu se poate presupune aici o anumită exterioritate a celui ce mărturisește în raport cu ceea ce mărturisește, întrucât este vorba de „o atestare creatoare“, de o fidelitate a mărturisirii care nu e doar constatare, ci receptivitate activă. Mărturisirea e o încercare sporitoare ce rodește în cel care o afirmă. El nu se afirmă însă pe sine, ci un orizont spre care se deschide; devine el însuși o ființă orizontică prin ceea ce, în el, cheamă la împlinire și cere cuvântul împlinirii. Trebuie subliniată însă din nou exigența transcenderii care stă la baza acestui raport; de aceea, „este îndoielnic ca, într-un astfel de domeniu, reflecția, chiar și cea mai speculativă, să poată înainta dacă ea nu este oarecum magnetizată din interior de ceva de dincolo de ea și de care nu îi e dat să dea întru totul seamă“. Transcendere care implică și ceea ce s-ar putea numi obsesie a cauzalității; acel ceva de dincolo nu este nici exterioritate, nici cauză, ci temei în virtutea căruia ființa se deschide spre lumină, dezvăluindu-se ea însăși drept chip luminos, mărturisitor al unei răscolitoare chemări.

Cel care mărturisește *crede* în ceea ce mărturisește; „în calitatea lui de credincios, el este mereu dincolo de el însuși“, depășindu-se într-o experiență creatoare, însuflețitoare, întrucât este o experiență a iubirii. „Din punctul de vedere al unei credințe demne de acest nume, o lume fără suflet nu se poate înfățișa decât drept experiență întru totul profanatoare a unei voințe de de-creație“. Dacă adevăratul credincios este dincolo de sine, el este totodată dincolo de orice încercare de a de-crea lumea, de-a o abate de la profunda ei vocație. „Dincolo de sine“ înseamnă, în acest context, transcendere a unui dat văzut în nemișcare, într-o imposibilă suficiență și stagnare; cel care nu crede că poate ajunge dincolo de sine nu se știe chemat ori refuză să vadă sensul sacru al creației. În schimb, credința pune în mișcare, pornește pe urmele chemării, recreând noutatea fiecărei clipe, sperând într-o necurmată însuflețire a vieții. Dimpotrivă, de-creația este prin definiție imanentă; ea nu numai că ține pe loc ceea ce în lume aspiră la devenire, dar zădărnicește orice închegare ascendentă, orice avânt sporitor al ființei. Problema este însă „de a ști dacă această nimicire poate viza acel ceva prin care ființa este cu adevărat o ființă. Or, tocmai calitatea aceasta misterioasă este vizată în iubire“. De-creația, inclusiv aceea prin care moartea neantizează ființa, este oare un proces pur fenomenal, în sensul că afectează doar ceea ce se dă ca *fenomen*, ca manifestare a unei esențe, nu și *noumenul*, esența nemuritoare a ceea ce nu încetează de a se da? Dar o esență care ar supraviețui manifestării ar muri ea însăși în absența a ceea ce ar putea-o aduce la prezență. Este vorba, mai degrabă, de un ineputabil, și abia în acest sens nemuritor, care hrănește neîntrerupt iubirea. Între iubire și nemoarte – sau între iubire și viața ce se transcende pe sine: ce își supra-viețuiește – se înfiripă o legătură inextricabilă, un dar al *speranței*.

Căci cea care nu moare, după cum se știe, este chiar speranța; contrariul ei nu e teama, ci „o imobilizare a vieții care îngheață“. În ce sens putem spune că a spera înseamnă a afirma? O existență sperată nu e in-existentă; în ea se afirmă deja o valoare care pune pe calea existenței, fiind ea însăși o potență ființială. Speranța investeste,

creditează o apariție inovatoare care, pentru a fi reală, trebuie să reprezinte o ruptură de nivel, o criză existențială, un *sacrificiu* al dăruirii. Iată de ce speranța este atât de aproape de credință și de tragicul pătimirii și al îndurării. „Ființa care speră este lăuntric activă“, dar plină de o activitate care se revarsă, care întreține o flacără. Ceea ce ea afirmă se deschide ca orizont ce îi cuprinde și pe alții în aceeași participare la o realitate transcendentă. Dacă ea nu „vede“ această realitate, din moment ce tânjește spre ea, nu e mai puțin adevărat că acest nevăzut încă neajuns la prezență lucrează în miezul speranței, în adâncul fiecăruia care speră pentru și împreună cu celălalt. Departe de a fi o crispă ori o închidere în individual, „ea presupune o destindere, un *timp deschis* opus *timpului închis* al sufletului adunat în sine“. Arcul deschis al speranței are ceva din incompreensibilul unui efort de transcendere, dar nu o dorință ori o pură năzuință întâlnim aici. Invizibilul de care vorbeam e un neînțeles care atrage sau, mai degrabă, un neînțeles care cere înțelegerea. Altfel spus, speranța se îndreaptă către ceva ce o cheamă, ceva de dincolo de ea însăși și totuși dintr-un adânc ce o pune în mișcare. Ea este, metaforic vorbind, „stofa“ sufletului nostru, ale cărei fire se împletesc în țesătura vieții. Mai mult decât a dori viața, speranța o reîntemeiază în recunoașterea mereu vie a unui dar absolut, a unui posibil infinit. Astfel că speranța poate fi „un alt nume al exigenței de transcendere sau chiar această exigență“ lucrătoare în timpul deschis al vieții. Dacă ea „se unește cu viața, înțeleasă nu în manifestările sale, ci în esența ei“, aceasta pentru că ea regăsește sâmburele unui universal sacru, trans-istoric, un sens al eternității în tot ceea ce se afirmă ca supra-viețuire a viului însuși.

„Caracterul indisolubil al speranței, credinței și iubirii“ reprezintă trepidul ontologic al intersubiectivității, dar e vorba de o ontologie concretă, înrădăcinată în viață și orientată spre orizontul celuilalt. Înrădăcinare și orientare ce îi garantează vocația de universalitate, căci ontologia de acest tip este în mod esențial „polifonică“, adică pe de o parte deschisă spre o întemeiere transcendentă și, prin aceasta, spre raporturile intersubiective în care

cele trei virtuți teologale sunt trecute prin încercarea vieții; pe de altă parte, ea se dă ca „voință de non-excludere“ sau, ceea ce înseamnă același lucru, ca refuz al ostracismului de orice fel, al cărui spirit alterator își are originea în falsele judecăți abstractive. A face abstracție de... nu este, în acest context, decât a pune gândirea de pază (trădându-i astfel vocația existențială) în fața oricărei deschideri spre experiența concretă. Se înțelege acum poate mai bine legătura indisolubilă dintre speranță și libertate: speranța nu cunoaște decât universalul intersubiectiv întemeiat transcendent într-o libertate care o hrănește și pe care, la rândul ei, o sădește în trupul oricărei manifestări. Căci ceea ce se manifestă se mântuie într-un fel în propria sa manifestare; dacă esența speră în libertatea manifestării sale, aceasta este în virtutea dăruirii de libertate pe care o aduce la expresie. „Fiecare dintre noi este situat în așa fel încât să poată recunoaște că esența sa este dar și nu dat, că este el însuși un dar și că, în ultimă instanță, nu este prin sine; pe de altă parte însă, doar pornind de la acest dar fundamental se poate desfășura acea libertate care se identifică încercării în cursul căreia fiecareia îi este dat să hotărască asupra propriului sine“. Recunoașterea esenței ca dar este cu puțință numai într-o dreaptă situare de sine care echivalează cu așezarea întregii ființe în lumina întemeietoare a speranței, credinței și iubirii. Ceea ce ni se dă nu este ca atare un dat imuabil pe care l-am putea avea și care ne-ar închide în limitele definitivului și ale impermeabilului, ci *un dar de dăruit* care, dându-se pe sine, se dă ca esență a libertății. Am putea spune că ceea ce ne este dat ne este luat în actul dăruirii, însă numai în această luare – sau dare de sine a ceea ce lăsăm din noi, de la noi – se naște libertatea, adevărata eliberare a încercării în orizontul căreia *luăm* ființă, la fel cum, pentru a vedea în întuneric, luăm lumină.

Să mai spunem că această așezare a ființei în lumină este o conversiune harică ce deschide în noi o altă vedere? A vedea iubind și a crede în prezența ce se oferă vederii – nu este aceasta *bucuria* adâncă ce leagă credința și spiritul de adevăr? Este ceea ce G. Marcel numește „aspectul inteligibil al credinței“, acel înțeles supra-ordonator

care dă speranței consistență și valoare: „Spiritul de adevăr nu e nimic dacă nu este o lumină care premerge luminii, inteligibilitatea nu e nimic dacă nu este totodată o întâlnire și bucuria nuntirii proprii acestei întâlniri; cu cât încerc să mă înalț mai mult spre această lumină increată fără de care nu aș fi privire – ceea ce înseamnă că nu aș fi deloc – cu atât înaintez mai mult oarecum în credință“. Ceea ce merge înaintea luminii nu deschide doar o cale vizibilului, ci dă sens luminii înseși. Ceea ce se vede este lumina adevărului, dar adevărul este văzut întrucât luminează, lasă în toate cele ce sunt urma luminoasă a prezenței sale. Înțelegerea acestei lumini – care se oferă vederii doar în *urma* sau în manifestarea esenței sale – este o întâlnire cu adevărul care ne luminează, bucuria privirii în care se arată însuși adevărul ființei care privește. A înainta în credință nu se referă, prin urmare, la o așa-zisă „îmbunătățire“ sau ridicare a ei deasupra reflecției, ci la pătrunderea în lumina sporită a unei purități care ne înalță înțelegerea la nivelul înțelesului, pe urmele vederii a ceea ce dă de înțeles. „Dar nu vom avea posibilitatea, nu spun de a înțelege credința, ci de a recunoaște unele din caracterele ei esențiale, decât cu condiția de a ne situa în locul ideal în care aceste facultăți, pe nedrept disociate, converg“. Aceeași așezare în orizontul virtuților întemeietoare ne înlesnește descoperirea rădăcinii comune înțelegerii și credinței, a acelui centru în care se deschide dubla vocație, și totuși îngemănată, a ființei *unitare*. „Actul de credință – *eu cred* – este actul persoanei considerate în unitatea sa concretă“, un act în care se afirmă însă, precum în cercul hermeneutic augustinian, posibilitatea înțelegerii. Putem spune astfel că *eu cred* nu doar *pentru că* adevărul prezenței cheamă și creează credința, ci și *pentru a* recunoaște sensul chemării, ca afirmare și creație a ceea ce *eu înțeleg*.

„A spune că actul credinței este un act liber“ înseamnă a afirma o prezență conformă cu spiritul de adevăr. Cu alte cuvinte, libertatea credinței atârână de disponibilitatea de a ne deschide harului, de a croi o cale liberă și eliberatoare. A spune deci că libertatea actului de a crede se afirmă ca dar în libertatea harică echivalează cu recunoașterea „unei încărcături existențiale a afirmației“, și aceasta

în sensul celor spuse mai sus despre adevărul care se dă în afirmație ca fiind ceea ce afirmă și se afirmă totodată. De aceea „eu cred“ este un ne-enunțabil în sine; „ne aflăm aici în ordinea a ceea ce este de recunoscut mai degrabă decât a ceea ce este de înțeles“. Lucru valabil și cu privire la raportul dintre mântuire și păcat. În afirmația conform căreia „orice păcat autentic este păcat împotriva luminii“, ceea ce se afirmă se dezvăluie ca arătare a morții („lumea păcatului este o lume în care moartea este într-un fel la ea acasă“), dar în același timp se învăluie în ne-enunțabilul luminii care străpunge moartea, făcând cu putință afirmația în cauză. Mai simplu spus: nu am putea afirma că păcatul este un atentat la lumina mântuirii dacă această lumină nu s-ar afirma în afirmația însăși. În același sens, „nouă, celor de pe pământ, cerul nu ne poate apărea altfel decât ca și cer, dar pe măsură ce legătura noastră cu pământul slăbește sau își schimbă natura, el ni se va prezenta într-o cu totul altă lumină. Căci suntem hărăziți să suferim o metamorfoză“. Ultimele cuvinte sunt de o importanță capitală. Libertatea harică nu este cu adevărat un dar decât în măsura în care ne așezăm în disponibilitatea de a-l recunoaște în lumina darului; un dar transcendent care luminează în propria noastră dăruire. Dăruire *hărăzită*, căci este a harului eliberator, și totodată *suferită*, ca transformare de sine a ființei. Ceea ce ni se hărăzește nu este altceva decât bucuria tragică a schimbării, pătimirea și jertfa de noi înșine prin care intrăm în lumina celui „trup mistic“ al iubirii și al adevărului, ca manifestare arzătoare a exigenței de transcendere: „De vreme ce nu suntem lucruri, de vreme ce refuzăm să ne lăsăm reduși la condiția de lucruri, aparținem unei dimensiuni cu totul diferite a lumii, iar această dimensiune poate și trebuie să fie numită supra-temporală“. De vreme ce avem capacitatea de a ne sustrage datului temporal al lucrurilor (acelui timp închis al indisponibilității și al finitudinii, al lipsei de orizont), libertatea ce ni se dăruiește nu este atât una a supra-viețuirii, cât mai degrabă un mediu hărăzit – sau un timp deschis – al sub-viețuirii, în care intrăm sub privirea lui Dumnezeu, în neascundere, ca într-un câmp al privirii privite: „o boltă fremătătoare“ la adăpostul căreia

viața se știe întâmpinată și călăuzită. Supra-vegheați de o realitate vie, învăluitoare – întru prezența căreia filosofia ar trebui să ne îndrume și să ne trezească – suntem părtași la propria noastră transfigurare, la acea permeabilitate care este chiar libertatea de a ne mărturisi dăruți și dăruitori. Libertate care nu este mai mult, dar nici mai puțin, decât pășirea pe urmele unei lumini care ne poartă pașii, chemându-ne la vederea a ceea ce în noi caută să vadă, ca strălucire a *darului pe care nu îl avem decât dăruindu-l*; „doar urmând, asemenea pelerinilor, un drum dificil și presărat cu obstacole, avem speranța de a vedea strălucind într-o zi acea lumină eternă (...), acea lumină fără de care putem fi siguri că nu am fi pornit vreodată la drum“.

DESPRE ÎNȚELEGERE (RUDOLF BULTMANN)

Capitolul cuprinde însemnări și reflecții pe marginea ediției franceze a cărții lui Rudolf Bultmann, *Foi et compréhension II* (eschatologie et démythologisation), Editions du Seuil, Paris, 1969.

1. Ideea de revelație

Punându-și problema înțelegerii *ideii* de revelație, R. Bultmann distinge de la bun început între actul revelator ca prezență trăită a divinului și un demers interpretativ de tip hermeneutic. Un limbaj care ar dori să vorbească *despre* revelație, încercând să dea seama nu de semnificația ei, ci de pura ei survenire, sfârșește prin a vorbi de sine însuși. Discursul despre revelație nu este revelator decât în măsura în care limbajul ajunge să se smerească în cuprinsul logos-ului care îl iluminează. Dar atunci el nu mai vorbește ci, pătruns de o vorbire ce nu-i aparține, își destăinuie propria mirare, dă slavă tainei.

Căci despre taină e *vorba*, despre ascunsul rostit în ideea ce-l înțelege dându-l pe față: „înțelegem prin revelație manifestarea a ceea ce este ascuns, scoaterea la iveală a ceea ce este tănuit“. Revelația dezvăluie învăluitul, des-tănuie în-tănuitul; în propria sa ivire se ivește altceva, ceva nemaîntâlnit până atunci. Cum am putea *înțelege* această epifanie a unei prezențe ce își face apariția dincolo de înțelesul obișnuit al lucrurilor și totuși în chiar miezul său neînțeles ?

Pe două căi, spune Bultmann. În primul rând, o cale exoterică: „revelația este comunicarea unei cunoașteri“. Ea este aici un mijlocitor ideatic, din moment ce cuvântul intermediază cunoașterea

celor necunoscute. În acest sens, revelația este o informație pe care o obțin *în urma* unui act cognitiv care mă sporește spiritual, situându-mă într-un cunoscut pe care îl cuprinde în procesul de gândire. Pe de altă parte însă, urmând calea esoterică, „revelația este un *eveniment* care mă transpune într-o situație nouă“. Eveniment poate fi și un act pe care cunoașterea îl luminează și care mi se revelează prin cuvânt; atunci cuvântul e trezitor, nemaiaivând rolul de a-mi comunica o experiență mediată, un conținut de gândire. El este însăși experiența nemijlocită, conținutul ce își conține doar propria posibilitate existentă.

Revelația religioasă cuprinde ambele căi, întrucât „manifestarea lui Dumnezeu în om“ se poate realiza fie prin intermediul cuvântului doctrinei, al comunicării unui conținut de cunoaștere, fie ca eveniment al conversiunii lăuntrice. Oricum ar fi înțeleasă, revelația presupune o mutație și o deschidere în experiența umană, dar și o mărturie cu privire la limitarea acesteia. Ea exprimă „o înțelegere a existenței ce îi cunoaște limita, dorind să o depășească“. Încercând să înțelegem revelația, nu o putem face decât văzând în ea speranța de nelimitare prin care ființa și-ar regăsi adevărata condiție. Nelimitând, revelația este un revelator al limitei.

Dar ceea ce *știm* despre revelație nu e rodul unei experiențe revelatoare; este doar preștiința unor date inteligibile; cunoașterea noastră este „o cunoaștere care nu cunoaște“, o știință care nu știe *în adevăr* ce înseamnă întâlnirea cu revelația. Ceea ce nu înseamnă că *precomprehensiunea* nu are acces decât la cunoașterea ideii de revelație; ea cunoaște și ceea ce revelația este în sine, căci cunoașterea conceptului nu poate avea loc în afara trăirii în care gândirea gândește și trăiește. A avea ideea revelației înseamnă prin urmare a cunoaște revelația, după cum nu poți avea ideea de lumină fără să știi ce este lumina. La fel de adevărat e însă faptul că nu pot ști nimic despre revelație decât în măsura în care experiența ei premerge ideea despre ea; orbul poate *ști* ce este lumina, fără să o fi văzut vreodată, dar nu încearcă niciodată trăirea întâlnirii vii cu lumina; ea nu-l pătrunde nicicând, el nu se poate deschide spre ea, neînțelegând-o într-adevăr.

Și atunci cum suntem în stare să preînțelegem lumina revelației fără să o avem decât în gând, ca idee ? „Cunoaștem revelația deoarece ea aparține vieții noastre“, ceea ce înseamnă că revelația este atât de intim legată de viața noastră încât ceea ce este revelabil este preînțeles înainte de a se revela cu adevărat. Vorbind despre revelație, vorbesc de fapt despre viață, despre propria-mi revelație a vieții *mele*. Precomprehensiunea este deja o mărturie a unei prezențe încă obscure, dar indubitabile, care vorbește despre mine, *îmi* vorbește.

Revenind la limitarea pe care o dezvăluie revelația, trebuie adăugat că actul acestei descoperiri de sine nu este o cunoaștere obiectivă a unui dat de care luăm notă, constatându-l și înregistrându-l ca atare în ordine mentală. Cunoașterea limitei se revelează doar într-o experiență de viață, singura împrejurare în care ne lovim de ceva ce nu ne lasă indiferenți, ceva ce se afirmă și ne infirmă totodată, obligându-ne să luăm o atitudine. Căci viața însăși este limitată; moartea o însoțește pas cu pas. A avea însă revelația acestei limitări înseamnă a ne dezvălui propria viață până acolo unde ea devine hotărâre de transcendere, conștiință lămurită a unei înțelegeri nelimitate.

Limita este o lipsă a ceea ce nu suntem pe deplin conștienți că suntem, o negativitate în raport cu afirmarea existenței autentice. Prin revelație ne dăm seama de ceea ce ne lipsește, căci ea se constituie tocmai în inima acestei lipse pe care ne-o înfățișează în adevărata ei lumină. Revelația nu convertește ceea ce neagă omul ca existență limitată într-o afirmare de sine a omului conștient de propria sa limită, ci afirmă o prezență grație căreia omul se poate nelimita. Când Bultmann spune că omul este interogare a revelației, înțelege că omul nu se întreabă pe sine despre revelația ce i-a zdruncinat limitele, ci se pune sub semnul întrebării. Omul este întrebarea însăși ce se pune ca taină a nelimitei revelate.

În ce constă însă cu adevărat *limitarea* omului ? Să fie vorba de o limită „în ceea ce poate ști“, o limită a cunoașterii nedesăvârșite sau a individualității sale determinate de orizontul propriului eu ? Ori poate de limitarea pe care o reprezintă viața, existența plină de „experiențe“, dar neîmplinită într-o unică, absolută Experiență ?

Sau, în sfârșit, de conținutul revelației, care nu e experiența ca atare, ci „ceea ce e revelat în experiență”? Dar în experiență nu ni se revelează oare tocmai limita pe care am vrut să o depășim, enigma existenței ce ne înfioară și ne fascinează totodată?

Felul în care *Noul Testament* concepe limitarea omului pare simplu la prima vedere: „omul este limitat de moarte” („Vrăjmașul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea”, spune Sf. Pavel, *1 Cor.* 15, 26), pe când revelația dă viață, ea va „izbăvi de trupul morții acesteia” (*Rom.* 7, 24). Fiind limita omului, moartea nu poate fi învinsă decât de revelația vieții. Nu însă de viața pământească (am văzut că ea însăși e o limitare datorită împletirii cu moartea), ci de „viața veșnică” ce nu e un fenomen al *acestei* vieți. Revelația e un eveniment, și nu o doctrină despre nemurire, un act divin ce vine din afară și ca atare nu poate fi constatat înăuntrul vieții de aici. Nu poți decât *crede* în această survenire pe care o aștepti cu speranță, „așteptând arătarea Domnului nostru Iisus Hristos” (*1 Cor.* 1, 7). Dar nu în sensul că e o prelungire a vieții acesteia, o trecere a ei într-altceva, căci moartea nu poate fi învinsă abia atunci când vine. La fel cum moartea există de pe-acum, fiind limita vieții de-aici, „viața veșnică” e și ea *deja* prezentă; datorită învierii lui Hristos, ea este o realitate, iar moartea e deja învinsă: „Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în voi” (*Rom.* 8, 11). Nu e nevoie ca viața veșnică să aștepte termenul vieții pieritoare pentru a apărea, nefiind o continuare a acesteia la un alt nivel; dimpotrivă, ea înseamnă o ruptură totală, o reînnoire creatoare. Ceea ce a fost înainte nu numai că a trecut, dar nu mai este și nici nu a fost vreodată, pentru că cel ce crede se naște din nou, pentru el totul reîncepe: „Deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi” (*2 Cor.* 5, 17). „Iată”, adică „vedeți!”. Ce e de văzut? Ceea ce ni se revelează ca *arătare* a prezenței divine: „s-a arătat dreptatea lui Dumnezeu” (*Rom.* 3, 21; cf. 1, 17; 2, 5; *2 Cor.* 4, 10).

Ceea-ce-se-arată este ceea ce nu ne putem crede ochilor și totuși ce am crezut dintotdeauna în adâncul inimii. E de dincolo de noi, trezindu-ne la o viață nouă, deschizându-ne unui nou început; și brusc ne dăm seama că l-am purtat în noi *de la bun început*. Prezență transcendentă pe care o cunoaștem, se pare, într-un mod obiectiv, căci revelația celor nevăzute și neauzite „ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său“ (1 Cor. 2, 10), dar „noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu“ (1 Cor. 2, 12). Darurile acestea nu sunt ele obiecte ale cunoașterii supuse încercării în viața comună? Ce este rugăciunea, dacă nu tocmai o obiectivare a speranței în viața revelată? Dacă însă problema se pune în acești termeni, înseamnă că darurile oferite sunt „nebunie“, un scandal miraculos, semne fără semnificație pe care „omul firesc“ nu le poate înțelege „fiindcă ele se judecă duhovnicește“ (1 Cor. 2, 14). Pentru „omul duhovnicesc“ însă, darurile divine au sens, căci prin ele nu se revelează nimic obiectiv, nimic ce se poate vedea cu ochiul de carne, ci o interioritate care nu e un fapt demonstrabil: o conștiință mereu amenințată, o umbră ce stă la pândă.

Ceea ce înseamnă că „totul nu are valoare decât sub incidența credinței“ în evenimentul hristic pilduitor. Prin credință mă încred în puterea vieții celei noi, dar văd totodată Duhul vieții ce înmiresmează trupul morții. Moartea nu dispare, căci ea are rolul de a pregăti ivirea noii vieți; ea e limita *necesară* a unei nelimitate renașteri: „Purtând totdeauna în trup omorârea lui Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru. Căci pururea noi, cei vii, suntem dați spre moarte pentru Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor“ (2 Cor. 4, 10-11). De aceea viața cea nouă nu apare în prezent ca viață nemuritoare, ci sub chipul morții pe care o recuperează, transfigurându-i menirea.

Creștinul moare și el, dar nu moare doborât în viața de acum, ci purtând în sine deja, în clipa morții lumești, prezența morții lui Iisus și cu aceasta sensul învierii din morți. „Revelația nu e deci altceva decât fapta lui Iisus Hristos“. De aceea ea nu se poate manifesta pe față, nu se poate arăta în lume decât ca *ascundere*. Ea e „o revelație

ascunsă“ în trupul acestei lumi, în „pătimirile vremii de acum“ care încă „nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi“ (*Rom.* 8, 18). Iată de ce, cu toate că a fost revelată de Iisus, „viața însăși este ascunsă“ în cele trupesti, în firea omenească supusă deșertăciunii și robiei stricăciunii: „Căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu“ (*Col.* 3, 3).

Și atunci, dacă revelația e ascunsă, ce mi se poate revela în propria-mi existență? „În ce sens putem vorbi propriu-zis de revelația a ceva? În ce fel evenimentul mântuirii poate fi văzut?“ Fiind o experiență lăuntrică, răspunde Bultmann, el „se manifestă ca *predicare*, se manifestă în cuvânt“. Cuvântul predicat este cuvântul revelat; prin el, predica întâlnește credința. Sf. Pavel nu crede pentru că el vorbește, ci vorbește pentru că el crede („Crezut-am, pentru aceea am grăit“, *2 Cor.* 4, 13). Pătruns de credință, cuvântul său răspândește viața, revelația luminii renăscute. Dar paradoxul acestei revelații ce se desăvârșește în predică este faptul că ceea ce se arată nu este viața, ci moartea. Ceea ce se „vede“ nu este viziunea vie a vieții renăscute, ci moartea în care credința vede viața cea nouă, revelația vieții în moarte: „fiind pe pragul morții, deși iată că trăim, ca niște pedepsiți, dar nu uciși“ (*2 Cor.* 6, 9).

„Propovăduirea lui Iisus Hristos, potrivit cu descoperirea tainei celei ascunse din timpurile veșnice“ (*Rom.* 16, 25) se manifestă în *kerygma*, „cuvântul adevărului“ predicat și vestit celor ce cred în „nădejdea slavei“. Astfel se aduce la îndeplinire „cuvântul lui Dumnezeu, taina cea din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinților Săi“ (*Col.* 1, 25-26). Revelația vieții este o revelație a cuvântului ce rostește viața, căci ea pune în noi „cuvântul împăcării“ cu Dumnezeu. Cuvânt care încolțește însă doar în contact cu credința, întâlnind speranța în lumina mai presus de vedere, „căci umblăm prin credință, nu prin vedere“ (*2 Cor.* 5, 7). Se poate spune că astfel credința însăși e revelată în cuvântul revelator, cuvânt ce cade în „credința care avea să se descopere“ (*Gal.* 3, 23).

În viziunea neotestamentară, pe de o parte e revelată viața iar, pe de altă parte, revelate sunt cuvântul predicii și credința. Ceea ce înseamnă că revelația este un eveniment al existenței care ne atinge

în mod direct. Predica este ea însăși revelație, căci ea nu vorbește despre ceea ce survine, vestind un conținut inteligibil pe baza căruia am putea „avea” o revelație ci, prin însuși faptul comunicării, ea ne „interpelează”, credința fiind actul prin care comunicarea are un sens ce se dezvăluie. Evenimentul revelației nu este un fapt intramundan ci „*eshatologic*”, și aceasta pentru că, neputând fi conceput ca întâmplare obiectivă a trecutului, el se îndeplinește în prezent, în prezentul *meu* (Bultmann adaugă într-o notă: „trebuie să afirmăm prezența actuală a evenimentului izbăvirii”). Chiar dacă vorbim despre Iisus cel din istorie, „chiar dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-l mai cunoaștem” (2 *Cor.* 5, 16). Cunoaștem doar prezența sa în actualitatea cuvântului propovăduit, cuvânt ce nu se referă la ceea ce a fost, ci interpelează ceea ce este, ceea ce se naște din ceea ce moare.

Aducând revelația, Iisus revelează tocmai acest lucru și nimic mai mult: că a fost trimis pentru a aduce revelația. El revelează viața, fiind el însuși „Calea, Adevărul și Viața” (*Ioan* 14, 6). Dacă revelația nu e vizibilă în afara credinței, credința fiind ea însăși revelată, noua viață ni se revelează ca „un mod de a fi pe care îl atingem în credință”, adică în disponibilitatea noastră *totală* de a ne deschide înțelegerii cuvântului ce ne cheamă. Stă însă în puterea omului să decidă cui i se dă ca rob: „fie păcatului spre moarte, fie ascultării spre dreptate” (*Rom.* 6, 16).

După Sf. Pavel, noul mod de a fi apare o dată cu descoperirea credinței, pe când fosta existență se afla sub judecata Legii: „Iar înainte de venirea credinței, noi eram păziți sub Lege, fiind închiși pentru credința care avea să se descopere” (*Gal.* 3, 23). Or, Legea duce la păcat, la înmulțirea greșelii, căci „Legea e duhovnicească; dar eu sunt trupesc, vândut sub păcat” (*Rom.* 7, 14). Neputând fi ascultată și urmată în spiritul său, Legea a devenit păcătoasă în trupul omului, în care Duhul ei a fost supus morții. Imortalitatea e coruptă de imoralitate, fapt ce nu e însă decât un efect secundar, o consecință a păcatului fundamental prin care omul refuză să dea slavă dumnezeirii: „Pentru că, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit

ca pe Dumnezeu, nici nu I-au mulțumit, ci s-au rătăcit în gândurile lor și inima lor cea nesocotită s-a întunecat" (*Rom. 1, 21*). Legea, în loc să fie una a ascultării și a slăvirii, a fost transformată într-un eon al păcatului, într-o lege a trufiei și a gloriei de sine: „Deoarece, nerecunoscând dreptatea lui Dumnezeu și căutând să statornicească dreptatea lor, dreptății lui Dumnezeu ei nu s-au supus" (*Rom. 10, 3*). Legea oferea cunoașterea dreptății divine, dar nu ca pe o cunoaștere *umană*, a omului de către om; dreptatea omului a uzurpat cunoașterea dreptății supraumane, căci plin de râvnă pentru cunoașterea lui Dumnezeu, omul a rămas în necunoaștere, „fără cunoștința" celor mai presus de el. Adevăratul obiect al cunoașterii a fost substituit de subiectul cunoscător ce și-a devenit lui însuși obiect. Păcatul fundamental este tocmai această cunoaștere stearpă care nu știe să asculte în smerenie, care nu mai poate *înțelege*.

Nu mai e vorba de credință aici, ci de încrederea în cele trupești, într-o dreptate ce nu știe să îndrepte. Esența *trupului* este însăși esența omului firesc („natural") care se înțelege pornind de la sine, care își e suficient sieși. Pentru el, Iisus a murit în zadar, căci acum, ca și înainte, „dreptatea vine prin Lege"; Duhul sfârșește în trup. A păcătui înseamnă deci a te răzvrăti împotriva lui Dumnezeu, a uita că ești ființă creată și a te substitui Creatorului. Fie că e vorba de trup (în limbaj paulinian), fie de lume (în accepția ioanică), se are în vedere același orgoliu al omului a cărui înțelegere crede că află în propriile-i limite nelimita pe care de fapt o ignoră. Păcatul acesta înseamnă moarte, întrucât limitându-se la ceea ce în el este provizoriu (și pe care îl înțelege ca adevăr al unei ultime cunoașteri), omul devine el însuși provizoriu, căci, supus morții absolute. Însă pentru cel care înțelege că este provizoriu, fără să se abandoneze acestei precarități, în care nu poate crede decât în măsura în care vede prin ea, dincolo de ea, moartea însăși devine provizorie. Necredinciosul moare o dată cu păcatul, înainte de a fi dat în seama celei din urmă morți. El moare înainte de a muri cu adevărat, pentru că nu vede iluzia și precaritatea morții. Cel ce crede învinge moartea fără să-i aștepte sorocul; pentru el, moartea *trebuie* să-și arate

adevăratul chip: ea există tocmai pentru a-l determina pe cel ce-și înțelege slăbiciunea (și o înțelege doar prin puterea credinței) să vadă în ea slăbiciunea însăși a trupului acestei lumi. „Moartea a fost înghițită de biruință“ (*1 Cor.* 15, 54).

Am văzut că „boldul morții este păcatul, iar puterea păcatului este legea“ (*1 Cor.* 15, 56); prin păcat, moartea a intrat în lume (*cf. Rom.* 5, 12), în omul care crede că află dreptatea în precaritate și temeiul în provizorat. Credința rupe cercul acestui blestem, restabilind raportul original cu creația, raport prin care „vechea revelație se face din nou văzută“. Ce înțelege Bultmann prin acest lucru? Revelația adusă de Hristos nu este cea dintâi; cunoașterea lui Dumnezeu fusese posibilă și înainte, prin Cuvântul creator, prin creația însuflețită de Logos. Cunoscându-se ca ființă creată, omul avea lumina cunoașterii lui Dumnezeu. Această lumină este o „înțelegere de sine în recunoașterea Creatorului“; creatura nu se poate cunoaște decât în măsura în care își re-cunoaște creatorul, după cum nu-l poate cunoaște decât în măsura în care îl re-cunoaște în sine însăși. Recunoaștere care e de fapt credința în ceea ce nu poate cunoaște decât pentru că l-a cunoscut de la bun început. Este adevărata înțelegere la care conduce credința.

Bultmann numește lumina acestei cunoașteri a cuvântului ziditor o „revelație naturală“, pentru că nu e o concepție teistă a lui Dumnezeu, ci o cunoaștere de sine a omului, o înțelegere de sine ca ființă creată. Cunoaștere totuși revelatoare deoarece nu reprezintă un scop în sine, ci o dezvăluire a limitei ce se supune exigenței nelimitatului. Posibilitate oferită de Lege, doar că omul a nesocotit-o, robindu-se trupului, actualizând prost o posibilitate mântuitoare. Este tocmai mesajul lui Hristos care se adresează omului disponibil în a recunoaște această posibilitate ca singura cale prin care ar putea scăpa de legea păcatului. Totul cade acum în deriziune, păcatul însuși dispare laolaltă cu moartea ce i-a înlesnit pătrunderea în lume. Căci a te lepăda de păcat înseamnă a te lepăda de moarte prin moartea Celui care o judecă, eliberând seva vieții. „Ba mai mult: eu pe toate le socotesc că sunt pagubă, față de înălțimea cunoașterii lui Hristos

Iisus, Domnul meu, pentru care m-am lipsit de toate și le privesc drept gunoaie, ca pe Hristos să dobândesc. Și să mă aflu întru El, nu având dreptatea mea cea din Lege, ci pe aceea care este prin credința în Hristos, dreptatea cea de la Dumnezeu, pe temeiul credinței" (*Fil. 3, 8-9*).

Primul temei n-a fost văzut în posibilitatea sa de a lumina existența umană; în vuietul asurzitor al lumii trupești, primul cuvânt n-a fost auzit; n-a fost ascultat în Duhul său, căci, nemaiputând să se înalțe, a coborât de pe Cruce făcându-se spirit de carne, iar spiritul, literă muritoare. Și atunci a fost nevoie nu de un nou temei în locul celui nevăzut, ci de o reîntemeiere, de o *speranță* în ceea ce nu poate fi văzut. „Viața nu se oferă decât în speranță“, dar nu în speranța ce speră în mântuire ca într-un liman pe care dorim să-l atingem, „căci prin nădejde ne-am mântuit“, prin speranța răbdătoare care este ea însăși mântuire. „Dar nădejdea care se vede nu mai e nădejde. Cum ar nădăjdui cineva ceea ce vede?“ (*Rom. 8, 24*). Speranța e intențională și lucrătoare totodată; nu pot spera decât în nevăzutul unei posibilități care, prin însuși actul de a-l spera, se face vizibil, se actualizează în lucrarea credinței. Cred ceea ce nu văd, cu speranța că acest *act* îmi dezvăluie *deja* ceea ce trebuie văzut: posibilitatea cea bună prin care legea strâmbă a trupului, învinsă în Duh, se re-leagă în ascultare de adevărata dorință divină, îndreptându-se și îndeplinindu-se în dreptatea temeiului recunoscut.

Viața credinciosului nu se sustrage prin urmare condițiilor istorice; „ea subzistă în istoricitatea ei“, ceea ce înseamnă că, pentru ea, posibilitatea cea proastă a căderii persistă încă. Viața se oferă ca posibilitate ce *trebuie* desăvârșită. Desăvârșire care se realizează în ființa fără de prihană a credinciosului. Este tocmai *libertatea* prin care îi stă în putință să dea ascultare acestei chemări. De ce este el mai liber decât alții? Nu deoarece credința i-ar permite să facă ce vrea, nu pentru că ar avea dreptul să se creadă mai „bun“ decât ceilalți (ceea ce nu ar însemna decât o întoarcere în trecut, o desprindere de sens și o alunecare în trupul muritor al acestei lumi), ci pentru că, lepădându-se de sine, de tot ce ar *putea* face, nu mai face decât ce *trebuie* să facă, ce *vrea* să se facă: rob al ascultării spre

dreptate. „Căci atunci, când erați robi ai păcatului, erați liberi față de dreptate”; „Dar acum, izbăviți fiind de păcat și robi făcându-vă lui Dumnezeu, aveți roada voastră spre sfințire, iar sfârșitul, viață veșnică” (*Rom. 6, 20, 22*).

„Căci legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a liberat de legea păcatului și a morții” (*Rom. 8, 2*). Istoricitatea, eliberată de păcat și de moarte, transfigurată în „dorința Duhului”, nu mai are un caracter lumesc. Trupul istoriei este iertat de vina antropocentrismului în care omul și-a dat duhul, la propriu, în schimbul mundaneității. Pentru creștin, „tot ceea ce e mundan și provizoriu a redobândit caracterul precarității”. „Chipul acestei lumi trece” (*1 Cor. 7, 31*), la fel cum pentru el tot ce a trecut nu mai semnifică, tot ce e trecător nu este. „Vremea s-a scurtat de acum”, lipsită de tot ce a fost. Murind „ca și cum n-ar muri”, creștinul redobândește prezentul vieții, liber de a slăvi ceea ce este și de a spera în ceea ce va fi. El se osândește la moarte în sine însuși, ca să nu-și pună încrederea în el, ci în viața cea nouă ce izbăvește din moarte, „în Dumnezeu, Cel ce înviază pe cei morți” (*2 Cor. 1, 9-10*). Trăindu-și moartea în sine, el se cufundă în bezna de nepătruns a celor ce mor fără lumină (este locul din care ateii și nihilistii nu se mai pot smulge, căci ei nu cred decât în *absolutul* celor muritoare), dar aduce cu sine credința ce „înviază morții și cheamă la ființă cele ce încă nu sunt”, crezând cu nădejde, „împotriva oricărei nădejdi” (*Rom. 4, 17-18*).

Am văzut că libertatea iluminează „negativ” ceea ce e supus legii faptelor, ceea ce e captiv în moartea lucrurilor lumii. Într-un sens „pozitiv” însă, ea se dezvăluie a fi „libertatea ascultării, adică a iubirii”. Abia acum putem iubi cu adevărat, căci ascultând de un Dumnezeu iubitor (Iisus a murit din dragoste pentru umanitate), iubirea noastră are un sens, poate iubi în altul posibilitatea revelației iubirii: „Noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi” (*1 Ioan 4, 19*). Iubirea divină este chiar revelația iubirii în noi, revelația vieții ca „jertfă de ispășire pentru păcatele noastre”. Iubirea dă viață, căci ea însăși e viața, cunoașterea lui Dumnezeu, „pentru că Dumnezeu este iubirea” (*1 Ioan 4, 8-10*).

Revelația îl iluminează pe om, ajutându-l să se înțeleagă, pe sine ca ființă creată. O spune și K. Barth: „A asculta Cuvântul lui Dumnezeu nu înseamnă a rătăci în depărtări metafizice, ci a veni în cele din urmă la sine, a învăța să te vezi pe tine însuși, a fi revelat ție însuși așa cum ești“. Nu e vorba de o altă înțelegere, diferită de aceea revelată în creație și în lege, prin care omului îi era dată cunoașterea de sine ca limită supusă exigenței divine ci, după cum am văzut, de o reîntemeiere a înțelegerii în revelația hristică, de o re-înțelegere de sine întru Iisus. Înțelegere ce stăvilește orice întrebare, curmă orice căutare, căci omul nu e iluminat în cunoașterea sa, dobândind astfel o capacitate sporită de a vedea lucrurile lumii, ci devine el însuși „lumină“, ființă transparentă în care survine înțelesul, prezența unui sens *evident*. Revelația nu îți conferă o *Weltanschauung* pe care ai putea-o cunoaște și poseda, ca pe un dat ce ridică mereu noi întrebări, ci ea *interpelează* o posibilitate pe care o însufletește ființial. Îi dă, cu alte cuvinte, puterea de a se înțelege, stârnind înțelesul acestei surveniri. Faptul că omul se poate înțelege prin revelație înseamnă „că el își poate înțelege mereu prezentul – clipa – ca pe un prezent calificat de predicare“. Întrucât ființa sa adevărată este tocmai ființa clipei, și nu ființa de-o clipă. Departe de a fi un act de cunoaștere a fenomenelor sau o iluminare a voinței, o doctrină sau o dogmă infailibilă, credința este ascultare. Ce ascultă ea? De cine ascultă smerindu-se în slavă? Nu de un Dumnezeu general sau abstract, ci de clipa în care Dumnezeu i se revelează dincolo de clipă. Eliberat de păcatul trecutului, omul credincios este liber să asculte în sine harul Cuvântului care îi vorbește. „O astfel de credință este un act“, dar niciodată un lucru gata făcut, ci o lucrare perpetuă și vie pe care omul nu o desăvârșește de unul singur. Act ce îi dă libertatea să se înțeleagă pe sine; mai bine spus, actul credinței este chiar libertatea înțelegerii, clipa în care omul își vede ființa reală.

Revelația este ca atare un act divin, un eveniment al înțelegerii, și nu comunicarea supranaturală a unei cunoașteri. Fiind cuvânt predicat, ea revelează viața, izbăvind-l pe om de trecut, dezvăluindu-i sămânța

prezentului încolțită într-un viitor mereu actual. Revelație a iubirii în ultimă instanță, iubire ce *îmi* este acordată și care mă transformă în ființă-de-iubire. Cuvântul iubirii este de fapt revelația *întâlnirii* cu Cel ce cuvântează în predicare. Întâlnire care nu se poate celebra într-un orizont atemporal ori utopic, ci în însăși interpelarea care *îmi* este adresată *hic et nunc*, în chemarea ce mă revelează ca ființă chemată să dea un răspuns. De aceea, credința este și ea revelație; fiind un eveniment ce nu există decât în cuvântul predicat *acum*, ea este singurul răspuns pe care omul îl poate da interpelării divine.

Drept urmare, „revelația conține o cunoaștere“, dar nu de tipul comunicării supranaturale a unei doctrine, ci o cunoaștere înțelegătoare a ființei create în prezentul cuvântului predicat ce îi este adresat. Cunoaștere ce nu e reală decât în actul credinței și al iubirii, ce nu e autentică decât ca împlinire a hotărârii de a crede și a iubi. Căci „tot ce nu este din credință este păcat“ (Rom. 14, 23). Ce trebuie crezut? Ceea ce este revelat ca limită ce conduce spre ființă, revelarea limitei *înțelese* ca limitare divină. „Precomprehensiunea pe care omul o are despre revelație este astfel radicalizată și ca atare corectată“: pentru el nu se pune problema de a-și depăși limitele (nici n-ar avea cum cu adevărat, decât printr-o falsă de-limitare de teme, ce impune noi limite), ci de a se înțelege în cuprinsul lor. Ceea ce înseamnă a înțelege înțelesul ultimei limite; ceea ce se ivește ca sens își impune înțelegerea doar ca limită revelată, ca revelație a nevăzutului în singurul cuprins în care poate fi văzut, adică în ființa umană ce se înțelege în limitare tocmai pentru că ea *crede* în revelarea nelimitatului *ca limită*, de care *trebuie* să dea seamă: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unu-Născut, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut“ (Ioan 1, 18).

Dacă revelația nu este cunoaștere teologică (explicativă, deci „inautentică“, oricât de „adevărată“ ar fi), ea nu este însă nici descoperită o dată și apoi folosită pasiv ca un conținut din care ne-am putea împărtăși pentru totdeauna. Cunoașterea revelatoare trebuie mereu recucerită la fiecare cotitură a drumului, căci ea e o cunoaștere vie ce nu *apare* decât în lumina unei credințe necurmate.

Nu putem vorbi însă nici de un progres al revelației, de o sporire a credinței în revelație, deoarece progresul aparține fenomenelor mundane, iar credința „face parte din evenimentul revelației”. Nu există o istorie a revelației, așa cum nu există o istorie a creștinismului, tocmai pentru că, având loc în istorie, ea dezvăluie de fapt neistoricitatea *în prezența clipei prezente*. Ea nu cunoaște devenirea; îl face să devină însă pe cel ce crede în cuvântul ei, pe cel ce se mută din moarte la viață. Dacă vorbim de progres, nu o putem face decât cu privire la explicația conceptuală a precomprehensiunii, la o performanță a limbajului *despre* revelație. În fiecare dintre noi însă, actul credinței reface legătura originară cu revelația, și aceasta de fiecare dată. Nimic nu ne călăuzește înspre acest început; totul trebuie reluat, pe cont propriu, *de la un bun început*.

2. Conștiința eshatologică

În creștinismul primitiv, ambiguitatea ce planează asupra sfârșitului lumii și a Judecății de Apoi alimentează tensiunea dintre convingerea că timpul a ajuns la capăt și nerăbdarea pricinuită de absența parusiei. Pe de o parte, iminența timpului săvârșit e resimțită cu o deosebită acuitate „în zilele acestea mai de pe urmă” (*Evr.* 1, 2), „la sfârșitul veacului” (*Evr.* 9, 26), când Iisus s-a arătat spre ștergerea păcatului, căci jertfa sa nu poate fi decât semnul că „sfârșitul lucrurilor s-a apropiat” (*1 Petru* 4, 7). Pe de altă parte, așteptarea subminată de îndoială a unei comunități ce nu înțelege că Ziua va veni neștiută de nimeni, pe neașteptate, dar indubitabil; de aceea, îndemnul la priveghere („Privegheați deci, că nu știți în care zi vine Domnul vostru”, *Matei* 24, 42) este de fapt o măsură de pre-vedere a celor ce sunt „fii ai luminii și fii ai zilei”; „de aceea să nu dormim ca și ceilalți, ci să priveghem și să fim treji” (*1 Tes.* 5, 5-6). Răbdarea întărită de credință trebuie să-l asigure pe cel care așteaptă ivirea noului eon că se află în pază divină, fiind însemnat cu „pecetea Viului Dumnezeu” (*Apocalipsa* 7, 2). Se trece astfel de la un timp în care așteptarea sfârșitului apropiat era încă vie la un timp în care

se așteaptă producerea unui eveniment îndepărtat și nedeterminat. Chiar dacă, în această a doua situație, pierde din pregnanță (și este cazul vremurilor ce ne despart de creștinismul primitiv), conștiința eshatologică se păstrează nestinsă în *așteptarea* parusiei hristice și a învierii din morți.

Omul care așteaptă, spune Bultmann, este „omul dintre timpuri“, cel a cărui existență se desfășoară între eonul timpului ce își atinge limita, în curând revolut, și eonul noului timp, cel al parusiei. Este vorba de un interval al așteptării și al speranței, al unui prezent ce simte deja precaritatea trecutului și prezența viitorului. Acest prezent intermediar nu este însă doar răgazul unei așteptări pasive, căci timpul cel nou, chiar dacă încă absent și amânat în ivirea sa concretă, își face *deja* încercarea în cel ce crede în această bunăvestire. Cel ce nu crede se află și el în interval, doar că, neștiind-o, rămâne ancorat în trecut; întreaga lui existență stă pe loc, nimic nu ia sfârșit, nimic nu așteaptă schimbarea, căci timpul cel vechi nu se sfârșește, păcatul nu se preschimbă; pentru el, nimic nu se prevestește, căci *vestea nu e crezută*, evenimentul nu e înțeles. Or, aici avem de-a face cu o *înțelegere* eshatologică a existenței umane: „în ideea paradoxală a intervalului – a unui timp ce nu e nici trecut, nici viitor, fiind totuși și trecut și viitor – se exprimă o înțelegere a existenței paradoxale a omului –, a acelui om pentru care apariția lui Iisus este evenimentul ce decide asupra destinului său“. Iisus însuși așază existența umană în acest răs-timp, subordonând-o exigenței divine, act atât de radical încât omul nu-și poate afla mântuirea decât prin convertire. El există în intervalul unui prezent ambivalent, dar nu ambiguu; paradoxul existenței sale îl situează pe de o parte în fața Judecății lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, în fața bunului Dumnezeu. În el, judecat e trecutul, ceea ce a fost în păcat și în moarte, acum desființat; primite cu brațele deschise sunt viitorul, viața cea nouă spre care se deschide și care îl deschide, dăruindu-l Dumnezeului său.

Ce înțelege omul în care e trează conștiința eshatologică a intervalului? Nu faptul că prezentul e lipsit de sens, fiind doar un răstimp în care se coace viitorul, ci că prezentul e singurul timp în

care harul se revelează, vestind apariția lui Iisus ca Lumină ce „a venit în lume” (*Ioan* 3, 19). Prezentul nu mai e trecut, căci puterea lui Dumnezeu „*acum* (s.n.) s-a dat pe față prin arătarea Mântuitorului nostru Iisus Hristos” (2 *Tim.* 1, 10), dar nici încă viitor: „*acum* (s.n.) este judecata acestei lumi; *acum* (s.n.) stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară” (*Ioan* 12, 31). Și totuși, prezentul intervalului este *în același timp* trecut și viitor: acum s-a dat pe față..., acum este..., acum va fi aruncat afară. Dezvăluirea trecutului de care încă aparținem are loc *acum*, după cum viitorul începe tot *acum*; judecata lumii prezente depinde atât de faptul că Iisus s-a revelat deja în lume, cât și de alungarea răului încă prezent în lume. Trăim *încă* în timpul cel vechi, fiind *deja* în cel nou; acesta este marele paradox al prezentului înțeles de o conștiință eshatologică. Lumea însăși nu mai e a *acestui* timp, căci timpul în care omul trăiește, timpul lumii, nu mai e al *acestei* lumi. Temporalitatea existenței angajează omul într-o lume cu totul nouă, în care prezentul stării trecute vestește starea viitoare, fiind trăit ca atare în paradoxul acestei convertiri. Este clipa eliberării de păcatul de a dori să trăiești prin tine însuți (fie glorificându-te pe tine, fie lumea ce-ți aparține), eliberându-te de tine ca de ceea ce nu îți mai aparține. „Voi nu sunteți ai voștri” (1 *Cor.* 6, 19) căci v-ați eliberat de ființa voastră trecută; acum sunteți „făptură nouă” (2 *Cor.* 5, 17) pentru că sunteți în Hristos. Credinciosul „s-a mutat din moarte la viață” (*Ioan* 5, 24), dar libertatea lui nu este o stare, ci un dar ce trebuie *meritat*. Și nu-l poate merita decât în actul credinței, adică în disponibilitatea de a se deschide spre ceea ce Dumnezeu cere și spre ceea ce El oferă.

1. *Spre ceea ce Dumnezeu cere.* Doar în evenimentul ivirii lui Hristos, Legea s-a săvârșit ca păcat („Pentru că păcatul, luând îndemn prin poruncă, m-a înșelat și m-a ucis prin ea”, *Rom.* 7, 11), dar s-a desăvârșit totodată în sfințenie și dreptate („Deci, Legea e sfântă și porunca e sfântă și dreaptă și bună”, *Rom.* 7, 12). Am văzut că Legea e duhovnicească, dar porunca neînțeleasă a Legii „s-a aflat a fi spre moarte” (*Rom.* 7, 10). Doar acum își dezvăluie ea adevăratul sens, acela de a fi „dată spre viață”, deci spre moartea păcatului.

„De acum înainte, spune Bultmann, imperativul se întemeiază în indicativ“, ceea ce înseamnă că porunca își trage seva dintr-un îndemn, dintr-o așezare pe cale, care este însăși calea vieții celei noi. Nu taina nemuririi se dobândește acum, ci libertatea de a trăi mort păcatului, dar viu pentru Dumnezeu, „căci păcatul nu va avea stăpânire asupra voastră, fiindcă nu sunteți sub lege, ci sub har“ (Rom. 6, 14). A fi liber nu înseamnă a nesocoti dreptatea, fiind astfel rob păcatului, ci, făcându-te rob lui Dumnezeu, să ascuți de chemarea harului, dobândind viața veșnică. Imperativul poruncii devine indicativ al căii de lumină; întunericului legii îi urmează „lumina vieții“. Dar credința în Hristos ca Lumină a lumii nu este autentică decât dacă se dovedește a fi drum prin lumină, întru lumină; doar atunci se împlinește calea, căci ea este împărtășire a iubirii de altul, prin care însăși iubirea divină în noi se desăvârșește. La Ioan, eliberarea de păcat, care este adevărata libertate, nu poate fi dobândită printr-un act singular, ci atâră de iertarea vieții în întregul ei. Întreaga viață e păcătoasă, iar pentru a fi iertată, păcatele ei trebuie mărturisite. Păcătuind, ea s-a așezat sub legea morții, umblând în întuneric; mărturisind păcatul, îl scoate la lumină, curățindu-se de nedreptate, reînviind în lumina dreptății. Este de fapt o mărturisire a vieții înseși ce se smerește în cuvântul care se dă pe față, arătând adevăratul chip al morții. Este chiar răsplata credinței și mântuirea sufletului, căci în mărturisirea păcatelor se mărturisește însuși Duhul lui Dumnezeu.

Dacă păcatul nu e însă mărturisit până în adâncul său, eliberarea nu este o adevărată libertate, căci în ea nu lucrează harul ce dezvăluie nimicnicia trecutului, nu luminează Duhul înnoitor, dătător de viață. În păcatul nemărturisit (sau nemărturisit până la capăt), puterea morții sporește, supunând făptura deșertăciunii, robiei stricăciunii. „Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum (s.n.). Și nu numai atât, ci și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru“ (Rom. 8, 22-23). Durerea păcatului e resimțită „până acum“, adică până la *limita* puterii sale, chiar și de cei ce s-au deschis Duhului mărturisitor, căci limita acestui „acum“ este de fapt semnul

răscumpărării, pecetea iertării. Cu toate că au „pârğa” și „arvuna” Duhului în inima lor, ei sunt încă făpturi în așteptare, trăind în speranța mântuirii viitoare. Ei nu mai slujesc „după slova cea veche”, ci „întru înnoirea Duhului” (*Rom.* 7, 6), întru spiritul cel nou care abia acum începe să le transforme existența. Duh eshatologic, afirmă Bultmann, căci el îi introduce *deja* pe cei pe care îi umple în existența eshatologică, dar *încă* între limitele intervalului care este o locuire sub cortul trupului pământesc: „Căci de aceea și suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer” (*2 Cor.* 5, 2). Intervalul e un spațiu al exilului celui ce suferă în prezent, desprins de păcatul vieții trecute, în credința că „pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi” (*Rom.* 8, 18). Și chiar de „Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite” (*Rom.* 8, 26), fiind deja dați arvună Lui, știm că, sperând în lumină, încă nu o avem, „că petrecând în trup, suntem departe de Domnul, căci umblăm prin credință, nu prin vedere” (*2 Cor.* 5, 6-7). Credința e tocmai indicativul așezării pe cale, al trăirii în Duh, dar nu al odihnei în ceea ce indică o cale de urmat, ci al îndemnului neobosit de a umbla în Duh (*cf. Gal.* 5, 25), de a fi noi înșine calea ce ne cheamă.

2. *Spre ceea ce Dumnezeu oferă.* Paradoxul intervalului se manifestă și în atitudinea credinței față de soarta ce îi e oferită creștinului. Ființă reînnoită (aproape re-creată prin convertire) a cărei înțelegere se deschide în conștiința eshatologică, el este „demundaneizat”. Ce înțelege Bultmann prin aceasta? Cel ce crede nu are aici „cetate stătătoare”, ci o caută „pe aceea ce va să fie” (*Evr.* 13, 14); lumea lui nu este cea pământească, ci lumea făgăduită a cerului; de aceea pe pământ el e străin și călător (*cf. Evr.* 11, 13; *1 Petru* 2, 11). Străin acestei lumi, precum gnosticul, el trăiește însă în lumea intervalului, în starea mundană a exilului; „fiecare, în starea în care a fost chemat, în aceea să rămână” (*1 Cor.* 7, 24), adică în condiția umană proprie chemării. Dar acest a-fi-în-lume nu este decât un *ca și cum*; a fi în lume *ca și cum* n-ai fi, a te folosi de lumea aceasta *ca și cum* nu te-ai folosi întru totul de ea. „Căci chipul acestei lumi trece” (*1 Cor.* 7, 31), la fel cum trec toate câte îmi sunt îngăduite.

Din acestea însă, nu îmi opresc decât pe cele ce-mi sunt de folos, căci „nu mă voi lăsa biruit“ (1 Cor. 6, 12) de chipul trecător al lumii acesteia, de ne folosința celor pieritoare. Ce e de folos pe lume? Libertatea de a alege „cele ale păcii și cele ale zidirii unuia către altul“ (Rom. 14, 19), cu alte cuvinte *iubirea* prin care mă dăruiesc lucrării sporitoare a harului, lepădându-mă de mine însumi și de ceea ce pot avea ca ființă mundană. Căci tot ce fac în lume, „toate spre slava lui Dumnezeu“ le fac, și nu spre slava deșartă a lumii. „Căci, deși sunt liber față de toți, m-am făcut rob tuturor“ (1 Cor. 9, 19); deși libertatea mea înseamnă eliberare de caracterul lumesc al existenței, mă smeresc în iubirea celor asemeni mie, slujesc „părtașia“ întru credință a celor ce trăiesc în lume *ca și cum* ar fi în ceea ce lumea nu e, nu poate fi încă. Este tocmai „caracterul paradoxal al libertății“, în raport direct cu paradoxul intervalului.

Am văzut că viața credinciosului este o viață orientată spre viitor, dar trăită într-un prezent paradoxal. În ce măsură putem spune că viața aceasta este *prezentă*? Este prezentă, pentru credință, răspunde Bultmann, „precum viața lui Hristos, cel Reînviat“, căci umanitatea creștină este determinată de viață, Hristos „fiind începătură (a învierii) celor adormiți“ (1 Cor. 15, 20). Viața prezentă *este* reînceputul dezvăluirii, dar în același timp *aliena vita*, căci ea *nu este* acum decât în așteptare, „ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu“ (Col. 3, 3). Cum resimte însă credinciosul, în existența sa concretă, această viață prezentă ce este și nu este, este *ca și cum*, și nu este decât pentru credință? Prin faptul că ea este activă în speranța îndreptării existenței: „ne lăudăm întru nădejdea slavei lui Dumnezeu. Și nu numai atât, ci ne lăudăm și în suferințe, bine știind că suferința aduce răbdare, și răbdarea încercare, și încercarea nădejde“ (Rom. 5, 2-4). Viața înseamnă speranță dar și suferință, căci a suferi întru slava divină este un har, ceea ce dă un sens suferinței ce știe că pătimește *cu speranța* izbăvirii. Suferința ce speră e de fapt suferința răbdătoare, încercată de o așteptare orientată existențial. Cum poți să treci prin încercarea răbdării fără să speri cu credință în viața ce își face încercarea în miezul suferinței?

De la speranță se pleacă, la speranță se ajunge, ceea ce demonstrează extraordinara ei vitalitate; ea e tocmai seva clocotitoare a vieții, puterea de a înțelege în suferința prezentă *prezența* paradoxală a existenței.

La fel cum speranța se înrădăcinează în miezul suferinței, dându-i sens și valoare, credința în viață încorporează moartea în propriul său elan, transfigurându-i neființa; căci ea „cheamă la ființă cele ce încă nu sunt“ (*Rom.* 4, 17), răstignind moartea pe crucea Vieții. Libertatea față de păcat și față de moarte presupune aceeași participare la suferința prezentului, dăruirea și deschiderea spre ceea ce prezentul nu este, pentru a încerca moartea „pe viu“, în ceea ce o neagă afirmându-se la rădăcina ei. Doar la limita acestei suferințe, doar în trupul muritor al lumii, prezența lui Dumnezeu este reală, în sensul că doar *acum* și *aici*, fiind morți păcatului, murind o dată cu el, ne câștigăm libertatea de a sluji adevărul pe calea ce duce la viață.

3. *Întâlnirea cu clipa*

Două sunt, în opinia lui Bultmann, marile tradiții ce au marcat destinul civilizației umane în perimetrul european: umanismul (de sorginte antică) și creștinismul. Rareori împletite într-o unitate reală, în epocile faste ale istoriei spirituale, aceste tradiții s-au opus de cele mai multe ori, jenându-se reciproc, tolerându-se și ignorându-se în cel mai bun caz, coexistând însă, în cele mai explozive momente, într-o tensiune care, nu o dată, a dus la crize în aparență de nerezolvat. Pozițiile diferite ale celor două forțe par, într-adevăr, ireconciliabile. Pe de o parte, umanismul e pătruns de convingerea că omul, centru al lumii, își făurește viața de unul singur, după bunul său plac, supunând lumea în care trăiește unei lucrări civilizatoare. Pe de altă parte, creștinismul nu îi acordă omului această poziție centrală, de stăpân asupra propriului destin, ci îl privește ca pe un străin într-o lume ce nu-i aparține și din care nu se poate descătușa decât prin harul divin al unui dincolo de lume. Într-un singur sistem, cel totalitar, atât umanismul, cât și creștinismul se văd expulzate, căci refuzul le atinge pe amândouă, în virtutea dogmei utopice a lui

„nici – nici“. Nu ne referim prin urmare la falsul umanism pentru care omul nu mai e o persoană, ci un simplu exemplar înseriat al speciei umane, a cărui libertate individuală e sacrificată în folosul unei himerice colectivități. E vorba însă de faptul că în ambele tradiții s-a intuit o esență comună, o înrudire ce prevalează asupra diferențelor. În ce sens, astăzi, excluderea lor reciprocă (conform principiului „ori – ori“) se poate încă impune împotriva străvechii lor alianțe? Cu alte cuvinte: este civilizația noastră pregătită să accepte armonia unui „și – și“?

1. *Autonomie și / sau teonomie*. „Autonomia este păcatul originar“, iată o judecată foarte răspândită printre cei ce consideră autonomia umană rodul unui orgoliu fără măsură, expresie târzie a hybris-ului antic. Este însă îndreptățit să spunem că orgoliul acesta este creația umanismului sau că umanismul însuși se clădește pe temelia hybris-ului? Și ca atare să condamnăm, fără nuanțe, autonomia, abandonând-o (laolaltă cu umanismul), revenind la teonomie (adică la creștinism) – singura cale de mântuire?

Bultmann recunoaște că refuzul radical al umanismului ar fi o eroare, căci a pretinde că el a eșuat în idealurile sale, dovedindu-și neputința în fața agresivității barbariei și a nihilismului, înseamnă a invoca un argument la fel de vulnerabil și în cazul creștinismului. Atât umanismul, cât și creștinismul cunosc un adevăr ce transcende empiria fenomenală, pentru a înfățișa omului un destin mai înalt, o cale mai nobilă. Dacă umanismul crede în om, nu o face pentru a-i preamări rațiunea ori puterea (acesta e de fapt antiumanismul, adevăratul hybris), ci pentru a acredita ideea de om, ca normă de viață concretă și ca imperativ moral pilduitor. Demnitatea și noblețea umană constituie, dacă nu credința, cel puțin crezul unui om ce își clădește existența în jurul Adevărului, al Binelui și al Frumosului, întemeind-o în spirit. Crezând în imperiul Spiritului, el crede într-o lume transcendentă care nu se opune, ca negație, lumii de aici, empiric perceptibile, ci întreține cu aceasta o legătură vie și permanentă. Nici nu ar putea fi altfel, întrucât spiritul nu se poate manifesta decât în sensibil, doar *aici* poate el fi „văzut“; vizibilul

este datul pur al materiei în așteptarea unei forme. Iar omul, la rândul lui, își așteaptă forma autentică în conformitate cu matricea spirituală zămislitoare. „Își așteaptă“ e un fel de-a spune, fiindcă el însuși trebuie să o afle, lăsându-se călăuzit de spirit pe calea Adevărului, a Binelui și a Frumosului (un exemplu, la noi, este propovăduirea realizării-de-sine în *Kalokagathon*-ul lui Petru Comarnescu). Omul individual devine atunci o persoană a cărei libertate nu se mai bazează pe bunul plac subiectiv, ci e garantată de dreptul apartenenței la o comunitate de persoane însemnate cu pecetea spiritului.

Descoperind Spiritul obiectiv, grecii au descoperit autoritatea divină sub judecata căreia și-au așezat individualitatea. Abia în momentul în care cunoașterea a fost amputată de componenta sa transcendentă, iar legea și-a pierdut dimensiunea cosmică, omul și-a fisurat existența, dezechilibrându-și statura umană, mutilându-se singur, în mod paradoxal, printr-o ilegală și nemăsurată slăvire de sine. Această nefirească schilodire, această trădare a naturii umane, contra naturii, nu poate fi autenticul umanism, căci credința oarbă în omul emancipat de orice normă transcendentă nu numai că e devitalizantă, lipsită de seva trăirii esențiale, dar nu cunoaște nici lumina spiritului pe care îl neagă în numele unei subiectivități exacerbate. Este deci o neînțelegere totală, spune Bultmann, să se creadă că ideea libertății și ideea autonomiei desprind omul de imperativul transcendent și deschid calea bunului plac subiectiv. Acesta din urmă este de fapt falsa libertate de a face orice, adică afirmarea dependenței față de impulsul dorinței sau al pasiunii. Adevărata libertate este tocmai independență în raport cu motivațiile empirice ale acțiunilor noastre; „ea nu e posibilă decât acolo unde acțiunea e determinată de un motiv ce transcende trecătorul, adică de o lege, de o normă“. Libertatea constă în ascultarea unei legi pe care ți-o asumi și pe care o recunoști ca lege a spiritului, dar, în același timp, ca propria ta lege. Iar această „liberă ascultare“ sau „libertate ascultătoare“ este chiar autonomia. A fi autonom nu înseamnă a te răzvrăti împotriva legii spiritului și a-ți impune propria lege suverană, ci a pune libertatea ființei în rezonanță cu un principiu superior. De aceea, între autonomie și teonomie nu există nici o

opoziție: „teonomia este fie autonomie, fie heteronomie“, adică fie libertate a persoanei cu Dumnezeu, fie libertate dincolo de Dumnezeu. Or, Dumnezeu nu poate fi o exterioritate absolută în raport cu persoana umană, un dincolo de om unde nu e de aflat decât neantul. Dincolo de om, ca și dincolo de Dumnezeu, nu putem vorbi de libertate; nu găsim decât neființa unei lumi *fără* om și *fără* Dumnezeu. Astfel încât autonomia, în adevăratul ei sens, nu este altceva decât teonomie: legea spiritului este o lege divină. Atât umanismul, cât și creștinismul se unesc în convingerea că omul este o persoană, o ființă al cărei sens este credința într-o lume a spiritului care e propria sa esență, dar care îi transcende existența.

2. *Transcendența*. Dacă vrem să aflăm în ce constă diferența dintre umanism și creștinism, trebuie să ne referim la concepțiile lor cu privire la transcendență. Chiar dacă ambele recunosc lumea Spiritului pe care o situează dincolo de empirie, umanismul o concepe pe aceasta din urmă ca pe o creație a Spiritului; Spiritul se manifestă în lume ca putere creatoare, civilizatoare, singura patrie în care omul poate realiza ideile de Adevăr, de Bine și de Frumos. Dimpotrivă, pentru creștinism, lumea aceasta nu poate fi patria omului; este chiar lumea de care trebuie să se izbăvească și care trebuie să dispară cu Spirit cu tot, căci lumea Spiritului, chiar dacă e situată într-un dincolo, nu e acel „dincolo“ divin, la care esența omului participă prin Spirit, dincolo de Spirit. Ceea ce înseamnă că în om există ceva ce transcende Spiritul însuși. Mistica vorbește de o scânteie de lumină (*scintilla*) ascunsă în cotlonul cel mai adânc (*abstrusior profunditas*) al sufletului. Legătura lăuntrică dintre creator și creație are loc în ascunzișul minții sau pe piscul sufletului (*abditum mentis* sau *apex mentis* în tradiția augustiniană), ceea ce duce la demundaneizarea misticului care, desprins de natură și istorie, se înalță extatic deasupra lumii, pentru a se contopi cu supranaturalitatea divină. Acest „dincolo“ din lăuntrul omului, dar „dincolo“ de omul „natural“, nu e un dat pe care l-aș afla în mine, ci e oarecum „înaintea” mea. Mereu înaintea mea, iar eu în urma lui; mereu pe calea *către* el, Eul meu mă precede: Eu sunt deja acolo („dincolo“), înaintea ființei mele lumești.

Umanismul ar aprecia această afirmație ca expresie a unui impuls spre perfecțiune; Eul este ideea de om pe care trebuie să o realizez și să o desăvârșesc în existența concretă. Perfecțiune însă niciodată împlinită, ci doar râvnită. Pornind de la acceptarea insuficienței lumii de aici și de acum, umanismul trăiește viața spiritului într-un fel dinspre viitor. Prezentul e nesatisfăcător; ca atare, viața este o necurmată aspirație spre altceva, spre acel infinit îndepărtat spre care mă îndrept cu fiecare biruință asupra stării pe loc; e o ascensiune ale cărei trepte sunt tot atâtea etape ale unui neobosit proces de formare. Spiritul e motorul ce pune în mișcare această devenire, dezvoltându-se treptat până la atingerea pragului adevăratului Eu. Creștinismul însă nu cunoaște conceptul de formare. Eul transcendent al credinței nu e ideea de om în care spiritul ar tânji să se împlinească, ci un Eu față de care nu există apropiere cu putință, dar care se face mereu prezent. Altfel spus: un Eu ce rămâne veșnic transcendent în raport cu omul ce îl caută, și totuși un Eu ce intră în raport cu existența umană, pe care el însuși o caută și nu o află decât în prezent.

„Transcendența lui Dumnezeu și cea a adevăratului meu Eu, afirmă Bultmann, nu pot fi separate“. În concepția umanistă, transcendența divină constă în spiritualitatea la care omul participă manifestând-o în propria-i viață. Viață mereu „îmbunătățită“ cu cât spiritul ce o pătrunde o modelează într-o măsură din ce în ce mai concretă, în conformitate cu idealul Ideii spre care aspiră. În credința creștină, transcendența e *pe cale* de a veni, în sensul că Dumnezeu este ascundere, dar și perpetuă survenire. O transcendență a viitorului, a ființei-ce-premerge. Pentru a putea „merge“ pe calea întâlnirii cu acest *Deus absconditus*, omul trebuie să se deschidă spre viitor; pentru a putea „veni“ în lumina Celui ce sur-vine, a lui *Deus revelatus*, el trebuie să pătrundă în bezna Celui ce vine.

Deschidere ce este tocmai speranța care își îndreaptă privirea, afirmă Luther într-un comentariu la *Rom. 8, 24*, spre ceea ce nu e de văzut, în așa fel încât „ea nu știe ce speră, cu toate că știe ce nu speră. Sufletul se transformă deci în speranță și, totodată, în ceea ce

este sperat, căci el locuiește în ceea ce nu vede, adică în speranță“ (Schol. 202, 4 ss.). Nu știe ce speră căci speranța care vede nu mai e speranță; știe ce nu speră fiindcă în ceea ce vede nu mai poate spera. Speranța e oarbă; privirea ei nu poate vedea decât propria-i credință în bezna celor ce vor veni. Privirea speranței este chiar „disponibilitatea mea pentru Eul meu transcendent situat înaintea mea“, adaugă Bultmann, adică deschidere spre ceea ce mă precede și vine spre mine. Mă precede fiind deja dincolo, dar, dincolo fiind, este deja o prezență de fiecare clipă. Cum să înțelegem acest paradox ? Pentru umanism, existența omului de-vine înspre un ideal viitor spre care se îndreaptă (privindu-se mereu în oglinda acestei idei de la care, de fapt, pornește). Dimpotrivă, existența creștină *nu* este decât dinspre acest viitor ce se prezentifică, dinspre bezna de dincolo înspre lumina clipei de aici.

Viața omului se împlinește în clipa unei decizii personale. Istoria ei nu se desfășoară doar în lume și în spirit, ci și – mai ales – în propria-i ființă. Decizia de fiecare clipă este chiar *întâlnirea cu clipa* ce mă pune sub semnul întrebării, stârnindu-mi o atitudine față de ceea ce sunt *hic et nunc*; ea îmi deschide posibilitatea de a-mi realiza în prezent Eul meu autentic și transcendent. Nu îmi revine decât să hotărâsc dacă mă angajez pe calea ce face din mine un om nou, sau o refuz, recăzând de fapt în trecut. Transcendența rămâne un „dincolo“ inaccesibil pentru cel ce ia decizia să fie cel care a fost; ea apare însă în clipă pentru cel hotărât să fie, încă de pe acum, cel care va fi. În hotărârea clipei, el este într-un tot ceea ce *este*, adică cel nou și cel vechi. Vechiul poate rămâne pururi vechi sau se deschide pentru a primi într-însul sămânța noului. De fiecare dată, în fiecare clipă, omul „nu poate decât să se piardă cu totul sau să se realizeze cu totul“. Hotărârea clipei îl angajează integral, fie pe calea căderii, fie pe cea a mântuirii.

(Eul nu se înscrie în prezența absolută a ființei decât în *clipa* în care ființa îi apare în prezentul acestei limitări. „Clipa este punctul de răscruce a timpului cu eternitatea“, afirmă Louis Lavelle în *La présence totale*. Legătura eului cu prezentul ființei nu poate fi ruptă,

căci clipa reprezintă momentul *întâlnirii* între prezența eului ce descoperă ființa și prezența eternă a ființei. Or, apariția aceasta nu înseamnă o participare decât în limitele clipei. Existând în prezentul clipei, ființa finită intră în contact cu eternitatea actuală a ființei totale. Neputând concepe prezența eului decât în raport cu aceea a totului, prezența aceasta ne introduce în intimitatea universală a ființei. Ființa se prezintă veșnic în clipa unui eu pe care îl face să fie. Întâlnind ființa, eul își depășește limitele naturii sale individuale, descoperind în sine harul prezenței. Ființa totală nu poate exista decât revelându-se ca prezență absolută într-o ființă limitată pe care o dezvoltă nelimitat. „Ființa, notează filosoful francez, nu poate fi diferențiată de propria sa revelare“, ceea ce înseamnă că revelarea consubstanțială ființei este mai degrabă o intuiție decât o gândire. Prin aceasta nu distrugem însă actul de a gândi, ci îi deschidem un nou orizont, întâlnind în miezul său prezența unei lumini călăuzitoare.)

Faptul că în hotărârea cea bună mă reînnoiesc și îmi aflu Eul autentic nu înseamnă că îl am în felul în care posed un obiect. Îl aflu în clipă, preț de-o clipă, iar apoi el e din nou „înainte“, spre viitor. Merg *cu* el în clipa hotărâtă, dar, în clipa încă nehotărâtă, el îmi pre-merge, „redobândindu-și“ transcendența. *A fost* să fie ca și cum n-ar fi fost, dar *este* mereu căci mereu *va fi*. Eul acesta aproape că nu-mi aparține; Eu nu sunt eu, am putea zice, căci Eul meu transcendent nu e dincolo de mine, ci acel „dincolo“ *al meu* ce mă cheamă pe numele celui ce voi fi, eu fiind deja numit de ceea ce *sunt pe cale să fiu*. Nu mai poate fi vorba aici de progresul sau devenirea din concepția umanistă, întrucât clipa nu e treaptă a unui efort ascensional, a unei continue dezvoltări, ci o întâlnire cu întrebarea ce mă cheamă să iau o hotărâre. „Fiecare nouă clipă mă repune de fiecare dată, și în întregime, sub semnul întrebării“, mă întâlnește în noutatea prezentului, redându-mă libertății. În clipă nu întâlnesc un dat obiectiv sau o veșnicie atemporală a ideii care m-ar determina în vreun fel; dar nici nu *mă* întâlnesc în ceea ce sunt pur și simplu în prezentul acestei lumi. În clipă sunt întâlnit de Cel ce mă smulge din lume, de viitorul pe care speranța mea nu-l vede.

„Întâlnirea ce vine la mine“ nu e decât întâmpinarea de-o clipă a unei hotărâri irevocabile: sunt în clipa întâlnirii cu transcendența; altfel spus: în clipa de „aici“ nu sunt, nu pot fi, decât hotărârea de a mă deschide spre un „dincolo“ ce mă privește.

3. *Conceptul de libertate*. Reînnoirea spirituală și întâlnirea cu Eul transcendent nu sunt posibile fără lucrarea harului divin. Dacă clipa este un „factor“ de decizie, ea este în același timp un revelator al libertății. Nu libertatea de a întoarce spatele trecutului (creștinul nu se desprinde niciodată întru totul de trecut, căci păcatul e înrădăcinat în el; ca atare, el nu e cu adevărat liber), ci de a se disponibiliza spre viitor, în noutatea clipei prezente. „Greșeala, spune Bultmann, nu este o pură negativitate, o lipsă, o imperfecțiune, un nu-încă, ci trebuie înțeleasă ca un act pozitiv în ochii lui Dumnezeu, ca rău, revoltă împotriva lui Dumnezeu, păcat“. Căderea în greșală nu înseamnă pasivitate ori indiferență, ci atitudine, hotărâre de a te opune. Cad în abisul păcatului ori urc pe culmea păcatului este același lucru, aceeași deteriorare a raportului cu Dumnezeu. Pentru a restabili această legătură, păcatul trebuie mărturisit și iertat de harul divin. Harul nu îl înțelegem însă ca idee (nici o idee, oricât de nobilă, nu ne poate mântui de păcat), ci ca pe *Cuvântul* haric al lui Dumnezeu ce ne eliberează, în fiecare clipă, *hic et nunc*. Cuvânt ce nu poate fi rostit decât în prezentul clipei și care situează clipa în lumina harului. Cuvântul iertării mă eliberează de trecutul care îmi întunecă prezentul, iluminând clipa hotărârii. În lumina harului pot înțelege sensul clipei ca libertate ce îmi e oferită de Dumnezeu; singurul „timp“ ce îmi e dat în care pot fi cu adevărat liber, în care sunt o ființă nouă. Și atunci e totuna să spun că, în esență, Eul meu transcendent, acel „dincolo“ al meu, se realizează de fiecare dată în prezent prin libera mea hotărâre și că, tot de fiecare dată, el îmi e oferit de harul lui Dumnezeu. Căci libertatea hotărârii clipei este un dar al harului iertător. Din nou, autonomia este de fapt teonomie.

O existență ce se situează sub har nu e însă oferită o dată pentru totdeauna, nu e asigurată „istoric“ de autoritatea unui spirit obiectiv, ci e acordată într-un mod pururi nou. Aceasta pentru că e o existență

mereu reînnoită; în fiecare clipă, transcendența se manifestă în hotărârea de a te deschide spre ceea ce ea a sădit în tine. Harul acestei întâlniri fulgerătoare te înalță la adevărata libertate, cea în care devii *persoană* responsabilă de propriul tău destin. Spiritul idealului umanist nu se poate împlini mai rodnic decât în acordul cu credința creștină. Omul își înțelege esența *în clipa* în care Spiritul se recunoaște drept Lege divină, Duh coborât într-o istorie personală pe care o așază în calea veacului ce va să vină.

4. *Speranță și demitologizare*

În abordarea temei puse în discuție, cu referire la caracterul speranței în creștinismul primitiv, Bultmann face două remarci. În primul rând, speranța creștină așteaptă ziua mântuirii sau apariția lui Hristos, revelația sa viitoare, eveniment ce marchează sfârșitul lumii vechi și, în același timp, nașterea celei noi. Or, după cum s-a putut vedea, acest eveniment eshatologic pare iminent. În al doilea rând, speranța concepută astfel nu are în sine nimic specific creștin. Ea vine din iudaism; singura diferență constă în faptul că speranța iudaică așteaptă ziua Domnului, venirea lui Dumnezeu ca judecător și mântuitor, pe când speranța creștină își află împlinirea în persoana lui Hristos, „Fiul Omului” și trimis al lui Dumnezeu. Alături de concepția iudaică asupra speranței, e de semnalat concepția elenistică a gnozei; Dumnezeu nu mai e așteptat să se pogoare în lume ci, dimpotrivă, speranța vizează aici părăsirea acestei lumi, eliberarea sufletului din temnița materiei și înălțarea la adevărata patrie a lumii de Lumină. Nu e nici o îndoială, după Bultmann, că aceste două concepții necreștine – cea iudaică și cea gnostică – sunt *mitologice*, deoarece ambele își reprezintă lumea transcendentă și divină a mântuirii și a luminii ca pe o sferă situată în spațiul cosmic, deasupra lumii noastre pământești. Diferențele dintre ele aproape că nu mai contează în acest context. Tot în străvechea imagine mitologică e circumscrisă și reprezentarea eshatologică, dat fiind că sfârșitul lumii nu e produs de evenimente naturale, ci are loc în urma intervenției unor Forțe supranaturale.

Pentru gândirea omului modern însă, felul mitologic de a înțelege lucrurile a devenit străin. Atât concepția iudaică a speranței, cât și cea gnostică „sunt legate de o viziune asupra cursului istoriei“. Fie că e vorba de istoria poporului evreu, o istorie a mântuirii poporului ales care mântuie la rândul său întreaga lume, fie că e vorba de o cosmologie ce explică nașterea pământului și apoi redobândirea patriei cerești, aceste reprezentări religioase ale istoriei sunt perimate nu pentru că omul de astăzi nu le-ar mai putea afla un sens adânc, ci pentru că lumea în care trăim este rezultatul unor noi paradigme existențiale. Viața noastră nu se mai poate împleti cu credința într-un mit străin de orice fundament ontologic concret. Nu mai suntem contemporanii unor evenimente atunci când acestea nu se mai pot actualiza ca adevăr, când din actul lor viu și mereu repetabil nu a mai rămas decât o semnificație neacoperită, adică necreditată ca valoare a realului.

Se ajunge astfel la problema *demitologizării*. E vorba oare, se întreabă Bultmann, de a releva un sens permanent al reprezentărilor mitologice, de o intuiție fundamentală a esenței existenței? În acest caz, orice mitologem ar conține în sine posibilitatea unui dat comprehensibil pe care nu ne rămâne decât să-l exprimăm în concepte moderne. Mitologia creștină primitivă a fost deja demitologizată în momentul în care parusia, ca survenire eshatologică, era trăită prin anticipație în epifania (sau apariția) sa cultuală, liturgică. Altfel a fost demitologizată însă imaginea iudaică a speranței, având în vedere că ea a mutat întrebarea referitoare la sensul istoriei din sfera religioasă în cea profană. Astfel *secularizată*, speranța este intim legată de mersul istoriei al cărei sens nu se dezvăluie decât în propria sa devenire și, mai mult, din perspectiva ultimului său termen. Speculația aceasta în legătură cu viitorul și cu sfârșitul istoriei (înțeles ca scop al fericirii universale) ascunde în sine, chiar dacă sub aparența profanării (vezi dialectica Spiritului în hegelianism, și de aici dialectica socială în marxism), sămburele eshatologiei creștine primitive. Problema este de a ști dacă demitologizarea pe calea secularizării a înțeles cu adevărat sensul mitologiei, sau a răstălmăcit

vechea înțelegere religioasă a existenței umane. Demitologizarea nu poate renunța însă la dimensiunea sacră a oricărei reprezentări mitologice. Dacă neagă numinosul, ea răpește omului speranța însăși, lăsându-l de izbeliște într-o lume fără Dumnezeu, aruncându-l într-o istorie ce nu mai poate spera decât în propria ei împlinire de sine.

Pe de altă parte, asistăm la o demitologizare prin *spiritualizare*, în cazurile în care se speră într-un ideal mântuitor a cărui perfecțiune va transfigura, la timpul convenit, întreaga umanitate. Este o imagine lipsită de concretețe, o utopie în care omul se complace cu sentimentul că poate scăpa din limitele impuse de condiția sa istorică. Întâlnim astfel de concepții demitologizante în pietism sau chiar în quietism; ele propovăduiesc un fel de tărâm spiritual în care iubirea contribuie la realizarea împărăției lui Dumnezeu în această lume (este poate și cazul moralei kantiene pentru care împărăția lui Dumnezeu înseamnă de fapt suveranitatea finalităților morale, – și pornind de aici, întreaga teologie a veacului al XIX-lea).

Dacă, în cazul secularizării, acțiunea speranței este limitată la devenirea istorică a lumii acesteia, în cazul spiritualizării, speranța se moralizează, tânjind către o lume himerică. Ea păstrează însă ceva din semnificația originală, și anume motivul precarității lui „aici și acum“, și prin urmare dorința transcenderii. Speranța secularizată e obligată să fie mulțumită cu promisiunea acțiunii de transformare a lumii, clădind pe insuficiența acesteia o falsă suficiență; ea e convinsă că această lume e *singura* lume. Speranța spiritualizată țintește mai adânc; ea știe că doar o realitate ce transcende lumea destinului poate să-i confere omului împlinirea; știe deci că această lume nu e singura cu putință. Se bazează însă tot pe acțiunea omului, sperând de fapt în puterea lui de a-și transcende condiția. Credință prin care abandonează sensul major al vechii speranțe conform căruia desăvârșirea vieții nu poate fi rezultatul efortului uman, ci un dar de dincolo, darul pe care ni-l oferă harul divin. Doar că gândirea mitologică și-a reprezentat acest sens transcendent în culorile imanenței, coborându-l la nivelul înțelegerii

mundane. „Când ne dăm seama că ceea ce caracterizează gândirea mitologică este transpunerea lui Dincolo într-un dincoace și când renunțăm întru totul la această transpunere, abia atunci adevărata intenție a reprezentării mitologice a speranței e ușor de recunoscut“. Va deveni explicită însă într-o altă modalitate a demitologizării care se originează în *Noul Testament*.

Speranța iudaică așteaptă sfârșitul lumii pentru că acest sfârșit corespunde cu începutul mântuirii. Speranța creștină primitivă crede într-un viitor iminent, așteptând ivirea lui Hristos ca pe un eveniment transfigurant. Pentru Sf. Pavel însă, acest eveniment s-a produs deja prin venirea lui Iisus; cel ce crede în această survenire crede în manifestarea harului divin, înnoindu-se pe sine însuși, deschizându-se spre o viață nouă. În viziunea Sf. Ioan, acest moment reprezintă chiar judecata lumii ce îi desparte pe cei ce cred (pentru ei, vederea Luminii înseamnă renașterea în prezent) de cei ce nu cred (judecați deja pentru orbire). Cu toate că e vorba de experiența harului încă din lumea de aici, nu putem atribui acestei concepții calificativul de „spiritualistă“, din simplul motiv că spiritualismul ignoră raportul dialectic dintre prezent și viitor, în sensul că prezentul e determinat de viitor și nu se poate împlini în ceea ce este decât privind spre ceea ce va fi. Nefiind un răstimp static, prezentul se află la confluența trecutului și a viitorului: „Fie că omul moare neîncetat laolaltă cu trecutul ce dispare neîncetat, fie că trăiește din viitor“. Crezând în Dumnezeu viitorului, el trăiește de fapt în Cel al prezentului. Prezent transfigurat de har doar în măsura în care se eliberează de înrobirea față de trecut și se deschide robindu-se viitorului – unui viitor întru Dumnezeu. Deschidere ce nu are nimic în comun cu o proiecție a dorinței sau a imaginației, și aceasta din două motive: (1) nu pot proiecta ceva decât în afara vizibilului, ceva pe care îl privesc înainte de a-l atinge, și (2) orice proiecție este un obiect certificat de voința actualizării, ceva pe care îl realizez ca propunere în act. Or, speranța nu vede ceea ce speră (un obiect pe care și-l propune) și nici nu speră ceea ce vede (ceea ce voința i-ar certifica). Când spun: „Sper să plec mâine“, vreau să spun: „Nu sunt sigur..., dar mi-ar plăcea..., aș dori...“.

Speranța e tensiunea dintre îndoială și dorință, dintre incertitudine și voința de certitudine. Ea nu e o privire obiectivantă, ci însuși subiectul în care se naște privirea. E vorba prin urmare de credința în revelația vieții în moarte, de adevăratul sens al reprezentărilor mitologice ale speranței: triumful asupra morții și desăvârșirea vieții.

„Prin *demitologizare* înțeleg un *procedeu hermeneutic* ce interoghează enunțurile sau textele mitologice asupra sensului lor real“. Definiția lui Bultmann implică două presupozii: (1) mitul vorbește despre realitate, dar într-o manieră inadecvată deoarece, în dorința sa de a exprima această realitate, textul îi ascunde sensul real; (2) realitatea poate răspunde unei înțelegeri de tip hermeneutic, cu alte cuvinte poate fi întrebată despre înțelesul ce se dezvăluie doar într-un act comprehensiv. Depinde însă de ceea ce înțelegem prin *realitate*. Dacă ne referim la „lumea reprezentată într-o privire obiectivantă“, pe a cărei raționalitate clădim o existență determinată, ne găsim în teritoriul științelor naturii. A înțelege astfel realitatea înseamnă în sine a o demitologiza, adică a-i afla o cauzalitate imanentă care o pune în acțiune și îi susține mișcarea. O realitate înțeleasă în acest fel poate fi omul însuși, atunci când se supune privirii obiectivante, transformându-se în obiect; el devine spectatorul atemporal al propriului eu ce trăiește în timp. Este și cazul istoricului care încearcă să explice evenimentele istorice ca pe niște obiecte înghețate pe care le scoate din fluxul duratei.

Dacă însă înțelegem prin realitate *o existență* (nu e real decât ceea ce există), imaginea obiectivă se impregnează de individualitatea subiectului care percepe, astfel încât o concepție asupra istoriei este o concepție istorică, un mod de a gândi timpul din perspectiva trecerii. Este chiar „realitatea omului ce există istoric“, altfel spus a omului ce hotărăște asupra propriei sale vieți. Dacă „istoria este câmpul deciziilor umane“, ea poate fi înțeleasă ca actualizare a posibilităților înțelegerii de sine a omului. Existența interpretului devine principala problemă a *interpretării existențiale* a istoriei, căci comprehensiunea nu poate face abstracție de eul comprehensiv a cărui existență istorică este un act semnificant specific uman. Decizia de a înțelege este în același timp o înțelegere

a existenței de sine; decizie în privința trecutului pe care îl pune sub semnul întrebării (ceea ce s-a hotărât ca manifestare actualizantă poate fi înțeles astfel din perspectiva unui prezent care își impune propria semnificație), dar și cu privire la un viitor comprehensibil încă din prezent. Ființa autentic umană este existență, în sensul că e un eveniment ivit dintr-un trecut mereu reșezat și deschis spre un viitor pururi viu. Este tocmai libertatea ce face ca ființa istorică să nu trăiască niciodată într-o realitate închisă (aceea a animalului care nu este decât ceea ce este), ci într-o istorie, adică într-o realitate ce nu-i îngăduie oprirea, fiindu-i mereu în față, precedând-o în ceea ce este deja (ca posibil) înainte de a fi (în act). Departe de a fi doar ceea ce este, omul dă sens unui eveniment istoric pe care îl înțelege dinspre ceea ce va fi. Astfel încât putem spune, apelând la un cuvânt folosit de Fénelon, că „futurația” („la futurition”) este însăși realitatea omului; viitorul ține de esența omului, la fel cum sensul istoriei nu se manifestă decât în sensul clipei, în existența reală semnificantă doar în clipa hotărârii.

Întrebarea care se pune este de a ști dacă interpretarea existențială și reprezentarea obiectivantă se contrazic una pe cealaltă, dacă ele vorbesc despre două realități diferite sau despre o realitate dublă. Ceea ce ar constitui însă o falsă deducție, afirmă Bultmann, „căci în esență nu există decât *o realitate* și *un adevăr* al enunțului privitor la un același fenomen”. Aspect ce nu împieteează asupra ambivalenței înțelegerii realității unice a fenomenului, în funcție de dubla posibilitate a omului de a exista. În existența inautentică, înțelegerea se adaptează determinismelor mundane, urmărind stăpânirea unei lumi sub judecata căreia, de fapt, se așază. Privirea obiectivantă nu face decât să materializeze limita, investind-o cu puterea unui obstacol îndârjit, de neînvins. În existența autentică, înțelegerea se simte chemată atât de un trecut încărcat de posibilități comprehensibile, cât și de viitorul ce deschide în evenimentul prezent un orizont de semnificare. În adevărul lor însă, cele două tipuri de înțelegere trebuie privite ca un raport dialectic, deoarece hotărârea de a alege existența autentică se ia în timpul (în trupul) acestei lumi; omul responsabil de sine, tocmai pentru a-și hotărî propriul destin

în lume, nu poate face abstracție de realitatea obiectivă a lumii. Important e să nu se piardă în inautenticitatea acestei posibilități naturale, cedând ispitei de a investi în „certitudinea” mundaneității, pierzând astfel autenticitatea existenței. Căci adevărata istoricitate a ființei umane nu ține de istoria lumii, ci de istoria *trăită*. Ca persoană, omul istoric se situează deasupra istoriei lumești. „Este prin urmare foarte limpede că interpretarea existențială a istoriei are nevoie de observația obiectivă a trecutului istoric”, întrucât sensul unui fenomen (și cu atât mai mult sensul fenomenului uman) nu se revelează decât într-o interpretare a „faptului” istoric, așa cum se oferă el mai întâi privirii obiectivante, cea care surprinde (cu rigoarea rațiunii, dar și cu aproximația de rigoare) ceea ce a fost, pentru ca înțelegerea să înfățișeze fenomenul astfel „lămurit” unei decizii a prezentului. Este clipa în care existența este deja ceea ce va fi.

Întorcându-ne la problema demitologizării, putem spune că știința istorică nu privește decât continuitatea evenimentelor, desfășurarea lor de la cauză la efect. Cum poate ea înțelege fenomenul istoric al credinței ? Doar ca manifestare a credinței în acțiunea divină, fără să poată surprinde realitatea ce îi corespunde. „Orice realitate, care se află dincolo de realitatea vizibilă pentru privirea obiectivantă, nu este vizibilă pentru ea”. Realitatea invizibilă trece drept mitologică, deoarece e transcendentă oricărei obiectivări. Nu e vorba însă aici de un act de secularizare, căci înțelegerea istorică trebuie să-și pună întrebarea asupra *sensului discursului mitologic*, care este de fapt un fenomen istoric. Vorbind despre o realitate neobiectivabilă, dar care pentru om are o importanță hotărâtoare, mitul propune o înțelegere determinată a existenței umane; aruncat într-o lume neînțeleasă, supus unui destin tainic, omul e dependent de puterile lumii de dincolo. Mitul dă de înțeles că ceea ce transcende realitatea obiectivă nu poate fi înțeles. Și cu toate acestea, gândirea mitologică obiectivează în mod naiv transcendentul, imaginându-l ca pe ceva îndepărtat și inaccesibil, conferindu-i aura magică a unei puteri supraomenești. Demitologizarea urmărește tocmai să dezvăluie adevărata intenție a mitului, degajând sensul ascuns în imagini și simbluri. O face însă într-un limbaj, la rândul-i, mitologic, adică obiectivant ?

Trebuie să răspundem mai întâi unei alte întrebări: „discursul privitor la acțiunea divină este în mod necesar un discurs mitologic sau poate și trebuie să fie și el interpretat existențial?” Nefiind însă un fenomen mundan constatabil în mod obiectiv, acțiunea divină nu poate fi referentul unui discurs decât dacă avem în vedere existența care este obiectul acestei acțiuni. În același timp, acțiunea divină creatoare în existență este un eveniment existențial, neobiectivabil și deci nedemonstrabil. Orice astfel de întâlnire între acțiunea divină și existența umană are loc într-o situație concretă, în care lucrătoare nu e o cauzalitate accesibilă privirii obiectivante, ci voința neștiută a lui Dumnezeu. E vorba de o *taină*, și nu de un *miracol*. Bultmann distinge între taină (*Wunder*) – acțiunea autentic eshatologică purtătoare și trezitoare a adevăratului sens al transcendenței – și miracol (*Mirakel*), care mitologizează și obiectivează acțiunea divină. Ca atare, pentru a înțelege sensul tăinuit, miracolul trebuie demitologizat. Cu atât mai mult cu cât această înțelegere nu se poate exprima drept mărturie a unui adevăr general, ci ca mărturisire a unei luminări personale. Și ca des-tăinuire? Nu, pentru că ceea ce e mărturisit este un adevăr al existenței concrete, o experiență ce nu poate fi destăinuită, ci doar încercată în singularitatea ei; e vorba de o înțelegere existențială – de sine – a omului care mărturisește taina nu ca pe un lucru pe care îl face cunoscut, ci care îi dă de înțeles și dă lumii un înțeles.

Vorbind despre acțiunea divină ca despre o taină, credința o vede în evenimentele lumii, întrerupând continuitatea lor naturală, înscriindu-le pe o orbită transmundană. Ceea ce explică afirmația conform căreia „un eveniment istoric este totodată un eveniment eshatologic”. Evenimentul ce mă marchează și mă implică în propria-mi existență, clipă de clipă, este o apariție de ordin istorial în măsura în care este un *aveniment* (un *avènement*) eshatologic, adică o apariție evenimentială singulară – în care evenimentul advine la prezența unicității sale absolute –, o survenire a sensului transcendent în prezentul istoric al lumii. „Avenimentul” este singurul eveniment care nu poate fi actualizat și prezentificat cu ajutorul amintirii (spre deosebire de evenimentele istorice profane

sau de miracole), căci, neținând prin nimic de trecut, el nu e un obiect datat pe care mi l-aș putea re-da printr-o reprezentare oarecare. El devine prezent prin *predicare*, prin manifestarea sa kerygmatică. Cuvântul interpelează evenimentul hristic arhetipal nu ca pe un fenomen supus privirii obiectivante, ci ca pe un act eshatologic care se produce fără încetare în sânul existenței („fără încetare“ înseamnă: o dată pentru totdeauna, dar și de fiecare dată pentru acum și aici). Hristos este cel ce face posibilă resemnificarea continuă a lumii, reactualizarea personală a unei istorii în prezentul veșnicei sale prezențe. Drept urmare, demitologizarea nu înseamnă raționalizare și obiectivare, dar nici destăinuire (căci taina, al cărei sens e înțeles existențial, nu poate fi explicată rațional – am recădea în păcatul secularizării), ci un efort comprehensiv prin care evenimentul însuși se rostește. Taina sensului mitic devine realitate existențială, revelație a mesajului și apariție în același timp.

5. *Gândirea existențială*

„Istoria nu vorbește, adică nu-și dezvăluie esența decât celui ce este el însuși istorie și care participă la ea. Doar pentru el sensul fenomenelor istorice devine vizibil“. Încercând să înțeleagă sensul istoriei, omul nu-i descoperă esența decât în momentul unei *întâlniri existențiale*. La fel cum el este creat de o istorie la care nu a luat parte (tot ceea ce se numește tradiție), la rândul său, el creează istoria, participând activ la devenirea ei lucrătoare. Nici nu ar avea cum să se sustragă istoriei, deoarece existența lui nu poate fi decât istorică; ea se desfășoară într-o lume ce poartă pecetea timpului. Am spune chiar că însăși existența umană este un fenomen istoric, pentru că istoria nu este un timp în care se *cade*, ci o durată vie fără de care nu putem concepe nici un fel de existență. Întâlnindu-se cu istoria, fiind chiar locul privilegiat și unic al unei întâlniri istorice, existența umană este ea însăși istorie, participând la un eveniment care o definește și îi afirmă identitatea. Evenimentele nu sunt fenomene istorice în sine, desfășurate într-o cronologie mecanicistă, înlănțuite determinist de la cauze la efecte. Paradoxal, fenomenul istoric nu devine vizibil

prin întoarcerea într-un trecut lipsit de existență, ci în virtutea raportului pe care îl întreține cu viitorul. Or, în raport cu viitorul, fenomenul își dezvăluie sensul pe care îl poartă în prezent ca ascundere. Doar în lumina viitorului, fenomenul istoric devine eveniment *înțeles*, doar în orizontul celor ce vor fi se manifestă sensul celor ce sunt, precum cele ce au fost semnifică abia acum sau semnifică mai mult acum. Astfel încât, văzut din perspectiva sfârșitului istoriei, evenimentul devine comprehensibil în sensul său eshatologic, adică în *prezența* sa semnificantă.

„Este vorba, precizează Bultmann, despre problema semnificației pe care fenomenele istorice spre care ne întoarcem o au pentru prezent din punctul de vedere al responsabilității prezentului față de viitor“. Prezentul este momentul în care se ia *hotărârea* asupra semnificației unui fenomen; fenomen trecut care nu mai e prezent decât în ceea ce semnifică acum ca prezență. Și nu poate semnifica acum ca eveniment al prezenței decât în lumina semnificației sale viitoare. Față de viitor, fenomenul răspunde de ceea ce semnifică în prezent, fiind chiar „fața“ deja prezentă a viitorului. Responsabilitatea este tocmai punctul central, existențial, din care fenomenul, pentru a fi realmente o prezență cu sens, adică un eveniment marcant, se deschide spre viitor, văzând în acesta sensul propriei sale apariții semnificante. Înțelegere a fenomenului care nu se *dă* ca obiectivitate a unei cunoașteri istorice definitive, căci fenomenul nu poate fi surprins în sinele ființării sale ca un act independent de existența celui ce dorește să-l înțeleagă. „Acest în-sine al fenomenului istoric nu există“; și nu există nu pentru că nu are o semnificație care îl face să fie, ci pentru că fenomenul nu semnifică decât într-o înțelegere existențială, altfel spus în existența celui pentru care el spune ceva. Existență dispusă să *asculte exigența* ce se manifestă în fenomenul istoric, ceea ce nu înseamnă că înțelegerea dobândește o subiectivitate care distribuie semnificații după bunul său plac, ci faptul că în însuși actul comprehensiv, lipsit de orice presuposiție sau preconcepție limitativă, subiectul interpretează semnificațiile propriei existențe istorice, se interpretează

pe sine ca fenomen al unei istorii personale, ca eveniment al dezvăluirii de sine. Este adevărata înțelegere istorică în care interpretul este angajat prin participarea sa la istorie, angajare ce implică responsabilitatea existențială față de viitor. Preocupat de propria sa existență istorică, el are acces la înțelegerea istoriei; fenomenul istoric se împlinește ca eveniment comprehensibil în fenomenul uman. Interpretarea „subiectivă” este în acest sens cea mai „obiectivă”, deoarece exigența istoriei este ca fenomenul să devină vizibil, adică să-și manifeste sensul în întâlnirea existențială dintre ceea ce apare ca atare în fenomen și apariția în sine ca manifestare semnificantă. Or, obiectivitatea nu e aici decât o mărturie a unei subiectivități implicate, atestarea unei autenticități existențiale.

„Există însă o gândire și un limbaj care sunt în principiu non-obiectivante?”, se întreabă Bultmann. Cu alte cuvinte: pot depune mărturie despre fenomenul *meu* istoric, sau pot mărturisi despre istoria a cărei semnificație sunt, fără să-i transform existența vie într-un obiect de cunoaștere? Da, în măsura în care sunt subiectul unei înțelegeri existențiale care *mă* exprimă și *îmi* dezvăluie semnificațiile fenomenului istoric personal. E de la sine înțeles că acest tip de cunoaștere, activ doar în existență, nu se poate obiectiva într-un „câștig” intelectual sau într-un „spor” de cunoștințe. Este chiar întâlnirea personală a ființei cu istoria propriei ființări, dincolo de orice privire obiectivantă, căci existența mea nu este un fenomen obiectivabil (decât dacă devine *datul* obiectiv al unei existențe generale în care se dizolvă), ci întotdeauna un „*eveniment* în hotărârea clipei”. În ea nimic nu este dat dinainte, ci mereu pus și repus la încercare, ca o neîncetată survenire. Hotărârea constă în răspunsul pe care îl dau exigenței clipei ce mă cheamă la existență, ce răsună în propria-mi existență. Este un act de semnificare prin care nu numai că îmi atest participarea la istoria mea personală, dar mă afirm ca prezență vie a întâlnirii cu o realitate ce-mi aparține. Clipa nu cere ceva din mine, nu solicită ceva de la mine, ci eu însumi sunt „somat” să-mi asum responsabilitatea hotărârii ce vizează prezența mea ca eveniment deschis spre ceea ce voi fi. Doar această

disponibilitate de a mă oferi existenței, de a ști să ascult exigența ce mă cheamă, asigură înțelegerea existențială a semnificațiilor clipei. Semnificații care nu sunt autentice decât în măsura în care ceea ce ele semnifică devine, cu fiecare clipă a apariției, eveniment al realității prezente. „Hotărârea prin care clipa mă solicită mă smulge oarecum din continuitatea în care se desfășoară existența mea“, căci în hotărâre iau poziție față de un trecut de la care mă abat, urmând o cale nouă (hotărârea de a continua existența trecută nu este de fapt o hotărâre înnoitoare, ci acceptarea unui dat, uneori chiar resemnarea față de un dat destinal). Hotărârea autentică pune continuitatea existenței sub semnul întrebării, nu însă în sensul lui *ce* (în structura mea specific umană, istorică și existențială), ci în sensul lui *cum* (în apariția fenomenală, decizională, a clipei). De aceea, hotărârea mea nu are antecedentă, nefiind rezultatul unei cauze anterioare, al unei cunoașteri prealabile; ea există doar în clipa existenței prezente, ca răspuns la chemarea viitorului.

Bultmann ajunge astfel la o ultimă diferență între gândirea existențială și gândirea obiectivantă. Pentru aceasta din urmă, nu poate exista noutate radicală, căci ea e prinsă în lanțul unor determinări în care fiecare fenomen în parte e continuarea celui ce-l precede, fiind conținut într-un proiect ce-i pregătește ivirea. Ivire ce nu are însă niciodată semnificația unei prezențe propriu-zise, întrucât fenomenul obiectivat e înghețat în propria sa determinare. Chiar și în cazul în care privirea obiectivantă vede fenomene ale mișcării, ea nu vede fenomene *în mișcare*; ceea ce se vede este doar nemișcarea unui concept rezultat dintr-un obiect supus observației. Dimpotrivă, evenimentele existențiale sunt în plină mișcare; în ele noutatea apare ca „o nouă constelație de posibilități“ sau de „forțe“ care le garantează o necurmată reapariție, veșnica prospețime. Dacă interpretarea obiectivantă așază între cel ce înțelege și fenomen o distanță epistemologică (Bultmann vorbește despre o „distanță a vederii“ ce caută cauzalitatea), interpretarea existențială încearcă să înțeleagă fenomenul întrebându-se „care este înțelegerea de sine ce se exprimă în el“. Între interpret și fenomen nu se mai poate

interpune nici o diferență, interpretul fiind el însuși implicat în existența fenomenului. Ceea ce nu înseamnă că el nu vede obiectivitatea acestuia; o vede însă în posibilitatea înțelegerii de sine; înțelegându-se pe sine ca fiind cel pentru care și prin care fenomenul *există*, el înțelege sensul cu adevărat obiectiv care nu poate fi decât unul autentic existențial.

Trebuie să subliniem însă faptul că interpretarea aceasta rămâne totuși o *gândire*; este limita propriei sale existențe pe care o atinge în încercarea de a se depăși pe sine și de a înțelege fenomenul nu ca pe un obiect al observației, al unei reflecții obiectivante, ci înglobându-l ca act de existență propriu conștiinței celui ce îl gândește. De aceea, spune Bultmann, „nu putem vorbi de o gândire sau de un discurs despre existență decât în sensul unei explicitări a existenței”. Chiar dacă este existențială, gândirea înțelege fenomenul explicitându-l într-un discurs *despre* fenomen. Surprinzând semnificațiile fenomenului în prezentul existenței, ea nu poate da seamă de ele decât *pornind* de la existența despre care vorbește. Nu-mi pot supune deciziile unei reflecții critice decât *după* ce le-am pus în practică. În aceasta constă de altfel și riscul pe care îl implică orice hotărâre; gândind dinainte la ceea ce voi hotărî, și gândindu-mă pe mine ca fiind cel ce se hotărăște, am luat deja o hotărâre: îmi asum responsabilitatea, în sensul că gândul meu e *deja* răspunzător de ceea ce va hotărî. Dacă, dimpotrivă, gândesc hotărârea după ce ea a fost luată, această privire retrospectivă nu este rodul reflecției obiectivante, așa cum pare să fie, ci mi se impune prin intermediul conștiinței. Intermediind între mine ca subiect al hotărârii și actul ca atare al hotărârii pe care am luat-o, conștiința este interpretul care încearcă să înțeleagă sensul hotărârii. Sarcină hermeneutică de nerealizat însă, deoarece conștiința nu poate mărturisi decât asupra corectitudinii sau incorectitudinii hotărârii; ea mă poate acuza de hotărârea luată, nu poate însă judeca și anula riscul prin care orice hotărâre (bună sau rea) *se afirmă* ca răspunzătoare față de propria mea existență, afirmându-mă totodată ca fenomen uman neobiectivabil, deci *inexplicabil*: „fiindcă nu eu mă judec pe mine

însumi. Căci nu mă știu vinovat cu nimic... Cel care mă judecă pe mine e Domnul" (1 Cor. 4, 3-4). Judecând „înainte de vreme“, încerc să determin în mod obiectiv ceea ce am de făcut, crezând că mă pot sustrage riscului hotărârii. Judecând „după vreme“, încerc să revin la ceea ce nu mai e prezent, reafirmând inutil ceea ce m-a afirmat sau negând ceea ce nu mai poate fi negat.

Rezultă că despre hotărâre nu pot vorbi cu sens nici înainte, nici după; prezentul hotărârii se sustrage oricărui discurs tocmai pentru că ea mă impune ca prezentă în istoria la care particip. Pot vorbi însă despre dumnezeirea la care participă istoria mea personală și care e singura chemată să mă judece ? „Un discurs obiectivant despre Dumnezeu nu este posibil“, căci în sensul ideii de Dumnezeu nu-l întâlnesc pe Dumnezeu. La fel cum gândirea existențială nu poate înțelege semnificațiile fenomenului decât pornind de la existența despre care vorbește, tot astfel nu poate vorbi de Dumnezeu decât pornind din existența celui care vorbește. Neapartinând sferei cunoașterii obiective, Dumnezeu nu mi se revelează decât ca Dumnezeul *meu*, a cărui prezentă o încerc în propria-mi existență istorică. „Revelația sa, spune Bultmann, nu este revelație decât *in actu*“, altfel spus nu se transformă niciodată într-un dat revelabil, ci se deschide spre mine în actul existențial al credinței. În credință am certitudinea (*certitudo*) Cuvântului său, nu am însă nici o asigurare (*securitas*). Iar aceasta pentru că în credință nu mă pot odihni ca într-un bun câștigat sau într-o cunoaștere definitivă. Hotărârea de a crede îmi certifică doar prezentul în care răspund exigenței divine, fără să-mi garanteze însă permanența chemării, de felul unui veșnic prezent – al unei veșnicii asigurate – în care nu mai am ce hotărî. Dacă s-ar obiecta că în hotărârea de a crede mă limitez în ordinea posibilităților existențiale, vom spune că, dimpotrivă, în credință mă hotărânesc în singurul cuprins în care Dumnezeu e revelabil. Limitele hotărârii de a crede sunt hotare revelatoare, mărturisitoare ale noii existențe. În același sens, am spune chiar că, luminând limitele ființei, hotărârea de a crede este nelimitată. Ea nu este autentică decât în clipa în care se exercită și

doar în neîncetata sa exercitare. Dumnezeu nu „stă” în noi, nu întârzie și nu adastă într-o existență pasivă, ci e „Cel ce ne vizitează urmându-și calea”, cum spune Rilke. Ne solicită hotărârea în fiecare clipă a vizitei sale, iar credința e tocmai hotărârea mereu reluată, deschiderea responsabilă și vigilența perpetuă. Doar-doar îl auzim venind pe Cel ce trece prin noi, clipă de clipă, chemându-ne la existență. Ne cheamă însă dinspre ceea ce vom fi, și *este* în noi înainte de-a o crede, vestindu-ne ființa cea nouă. Neobosita sa pre-venire este chiar transcendența lăuntrice sale prezențe.

6. Kerygma sau Cuvântul viu

Pentru credincios, Iisus Hristos este evenimentul eshatologic prezent în fiecare clipă, nu însă ca personaj al trecutului (într-o perspectivă istorică), ci drept *Christus praesens*; Iisus devine prezent în cuvântul ce îl predică vestindu-i prezența. Cuvânt predicat ce este el însuși un eveniment actual pentru cel care îl înțelege ca *verbum visibile*, logos întrupat al cărui mesaj pătrunde existența, transformând-o în mod radical, reînnoind-o și reîntemeind-o. Clipa în care mesajul este eliberat în rostirea de sine a logosului este chiar clipa eshatologică în care istoria nu ia sfârșit, nu se curmă decât ca desfășurare temporală a mundaneității. Ea e absorbită de însuși sensul cuvântului care o mântuie și care aruncă în pământul morții acesteia sămânța vieții celei veșnice: „Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață” (Ioan 5, 24).

Predicarea, spune Bultmann, nu e o simplă comunicare a unor fapte, ci „o vestire ce interpelează” în mod direct pe cei care o ascultă și cărora li se adresează, stârnindu-le nu curiozitatea, ci întreaga faptură, provocându-le nu dorința de cunoaștere, ci hotărârea arzătoare care le transformă existența în ceea ce are ea esențial. Este o resemnificare ontologică, întrucât cuvântul predicat, sau propovăduit, este chemare a Vestitorului noii vieți, cuvânt ce arde și răscolește, deoarece în el răsună însăși chemarea lui Dumnezeu.

Or, cuvântul acesta, numit *kerygma* sau evanghelie în *Noul Testament* (*evangelion*, adică „vestea cea bună” sau „Buna-Vestire”), se vede secularizat în situația în care interpelarea este înțeleasă ca o normă de conduită ori miezul unei cunoașteri ce s-ar adresa reflecției. Cuvântul divin nu ne spune nimic *despre* înțelepciunea Creatorului; dorind să desprindem un mesaj inteligibil pe cale rațională, nu facem decât să surprindem un adevăr al omului și al naturii ce nu se vestește decât pe sine, ca semnificație supusă vremurilor acestei lumi. Adevărul divin nu se rostește însă în mod nemijlocit, ci prin mesagerii lui Dumnezeu, adică prin acei oameni aleși să-i poarte mesajul în lume și să-l facă cunoscut celorlalți. Ceea ce ei vestesc nu sunt propriile lor gânduri și judecăți, ci chemarea lui Dumnezeu ce se rostește prin ei. Propovăduitorii nu se predică pe sine, ci pe Iisus Hristos ca Domn și Stăpân. Pe de altă parte, Cuvântul lui Dumnezeu li se adresează și lor, astfel încât, predicând unei comunități pentru a sădi Cuvântul în cei care îl ascultă, ei își predică și lor înșiși, ca membri ai comunității. Discursul lor este rostit cu autoritatea celui învestit cu darul vestirii, și nu cu autoritatea celui ce *știe*. De aceea, predicarea nu e un fapt interpretabil, un „text” ce dă de înțeles, ci o chemare autoritară a Cuvântului divin care, în mod paradoxal, este rostit de un om. Predicarea este deci interpelare, iar nu interpretare; înainte de a fi înțeleasă, ea trebuie proclamată; înțelesul pe care îl degajă este tocmai evenimentul acestei proclamări. Ca atare, ea nu admite „comentariul” ci, în virtutea autorității cu care e învestită și a adevărului pe care îl vestește, nu solicită decât credința. Paradoxul de care vorbeam constă în faptul că, în predicare, chemarea lui Dumnezeu ne întâlnește într-un cuvânt omenesc. Este chiar taina naturii divino-umane a lui Iisus care, ca om printre oameni, revelează Cuvântul divin. Prin gura lui vorbește Dumnezeu însuși, Cuvântul devenit trup.

Tot ce s-a spus până acum referitor la predicare nu o caracterizează decât într-un mod încă formal, precizează Bultmann. Am văzut, în primul rând, că predicarea creștină nu este transmiterea unor adevăruri generale, ci o interpelare mijlocită de oameni cu autoritate. Ea se adresează credinței celui care o ascultă, făcându-l

să-și pună existența sub semnul întrebării. În al doilea rând, predicarea nu trebuie confundată cu o învățătură, cu un precept al cărui sens s-ar dezvălui oarecum pe cale exterioară și care ne-ar revela dintr-o dată, și pentru totdeauna, calea pe care trebuie s-o urmăm. Este, în această ultimă situație, un nou exemplu de secularizare, căci învățătura primită și însușită din gura unui „drept vorbitor“ se află în afara credinței. Este și cazul atâtor „inițieri“ care pretind că transformă profanul în sacru, dar care implică mai degrabă o exigență de ordin moral; transformarea neofitului este de fapt o trecere de la „rău“ la „bine“. În plus, o inițiere de acest tip este de ajuns pentru a dezvălui un adevăr ce se „dă“ pentru totdeauna și în care te poți odihni pe veci. Autentică predicare creștină trebuie, după părerea lui Bultmann, să aducă o dublă lumină în problema moralei. În primul rând, trebuie să ridice în orice om o întrebare cu privire la compatibilitatea dintre existența concretă și exigențele etice; confruntată cu aceste exigențe, orice existență nu este încă perfectă, aflându-se pe calea către perfecțiune. Ca atare, rolul predicării este să-l smulgă pe om din precaritatea și provizoriul acestui „nu încă“, arătându-i că, pentru a fi „deja“, are nevoie de iertarea păcatelor. Ca și mai sus, paradoxul constă în faptul că predicarea acordă iertarea lui Dumnezeu, dar o face prin cuvântul omenesc. În al doilea rând, ea trebuie să-l facă pe om să asculte de legea iubirii. Doar omului care se eliberează de sine (de sinele său lumesc și muritor) îi e dat să înțeleagă această lege, deoarece acum el este liber să se dăruiască celorlalți. Cuvântul iertării este cel care îl eliberează, deschizându-l „întrebării care îl întâlnește în semenul lui și care cere un răspuns“. Întrebarea aproapelui meu, ca deschidere spre mine, nu se închide în răspunsul pe care i-l dau, deschizându-mă spre el. Răspunsul împlinește întrebarea, în sensul că, în cuvântul răspunzător, lucrează iubirea ce revelează chemarea Adevărului dumnezeiesc. Doar astfel semenul, cel asemenea mie, devine cu adevărat „aproapele“ meu, proximal ce mă recunoaște și în care mă recunosc. Întâlnirea întrebării celuilalt este chiar revelarea în mine a adevărului iubirii.

În ceea ce privește *conținutul* predicării creștine, el este un eveniment, un fapt istoric. Evenimentul are loc în istorie și, în acest sens, predicarea comunică istoricitatea apariției lui Iisus, a morții și a învierii; dar, folosindu-se de limbajul eshatologiei, ea comunică și altceva: apariția lui Iisus înseamnă sfârșitul lumii vechi și începutul celei noi. Când Sf. Pavel spune: „iată acum vreme potrivită, iată acum ziua mântuirii“ (2 Cor. 6, 2), el subliniază tocmai caracterul kairotic al momentului eshatologic, care este chiar prezentul („acum“). Vremea potrivită este ziua mântuirii, adică răstimpul în care prezența lui Iisus se face vizibilă, prezență manifestată în istorie, dar necondiționată istoric. Ea pune capăt istoriei, mântuindu-l pe om de tot ce a fost, eliberându-l de păcatul necredinței, deschizându-l spre viitorul iubirii. Nu se relatează aici un fenomen al istoriei spiritului (caz în care predicarea ar fi secularizată), ci se comunică un eveniment care, abolind tot ce a fost și vestind ce va fi, are loc *acum*. „Cum poate însă autentică predicare, se întreabă Bultmann, să vestească *astăzi* acest paradox?“ Cu alte cuvinte: ce înseamnă *astăzi*, în lumea noastră, acel *acum* vestit de Sf. Pavel? Înseamnă că vestirea apariției lui Iisus ca sfârșit al lumii reprezintă o vestire a Domnului ce ne cheamă *aici și acum*. Înseamnă a-ți asuma înțelesul însuși al paradoxului, adică a trăi în această lume de care deja te-ai eliberat, a păstra față de acțiunile lumești aceeași distanță pe care Sf. Pavel o sugera prin acel „ca și cum“ al celor ce nu află finalități ultime în mundaneitate ci, îndepărtându-se de lume cu toate că trăiesc în ea, se apropie de înțelegerea Dumnezeirii ca „dar al libertății prin care omul e descătușat de el însuși pentru a deveni un om nou“. Ceea ce înseamnă, în ultimă instanță, a crede, altfel spus a asculta Cuvântul lui Dumnezeu rostit de Hristos în actul predicării. Ca Mesia (Cuvântul lui Dumnezeu) rost de Hristos în actul predicării. Ca Mesia (*Mesiah*, adică *Hristos*), Iisus e „împuternicitul“ ce răspândește în lume puterea Cuvântului, singurul uns de însuși Dumnezeu ca Prooroc al mântuirii, aducătorul vestii celei mari a schimbării la față a neamului omenesc: „Știm că vine Mesia care se cheamă Hristos; când va veni, Acela ne va vesti nouă toate“ (Ioan 4, 25). Cuvânt prin care El se vestește pe sine drept Domn, pentru că, în cuvântul

predicat, El însuși e prezent ca Domn ce aduce cu sine sfârșitul lumii, interpellând hotărârea celor ascultători, chemându-i la rostirea împreună a credinței iubitoare în viața cea nouă.

Cuvântul lui Dumnezeu îi răscolește și îi judecă pe cei care se lasă pătrunși de el, supunându-i imboldului (*exhortatio*) harului, înflăcărându-i în chemarea ce le e adresată aici și acum. Predicarea acestui cuvânt nu reia cuvintele Scripturii, recitându-le sau referindu-se la ele ca la o literă moartă, ci le actualizează, făcându-le să răsune în prezent ca o *viva vox* ce țâșnește din adevărul *personal* al clipei. Dacă acest adevăr dobândește caracter de generalitate (și, într-un sens, chiar are un astfel de caracter), predicarea nu mai e o proclamație, o interpelare, ci doar o comunicare fără legătură cu existența concretă. Sigur că orice predicare comunică ceva, și anume evenimentul apariției hristice și al revelației harului divin. Nu vorbește însă *despre* o revelație *deja* înfăptuită, nu se referă la ea ca la un fapt datat și consumat, ci comunică o revelație pe cale de a se realiza; mai mult, *provoacă* revelația în prezentul prezenței evenimentului. Paradoxul constă însă în faptul, că în această comunicare, evenimentul revelației nu se produce o singură dată, precum în inițierile păgâne, ci de fiecare dată, reluându-se fără încetare, și aceasta pentru că evenimentul istoric predicat este un eveniment eshatologic. Astfel încât ceea ce se afirmă este o continuă reafirmare a posibilității și necesității fiecăruia dintre noi de a trece din moarte la viață. Cuvântul care afirmă nu aparține propriu-zis celui ce-l rostește, căci acesta din urmă nu-și adresează lui însuși interpelarea, ci se lasă pătruns mereu de chemarea de care se lasă chemat. Adevărul propovăduit nu e o posesiune inteligibilă pe care și-ar putea-o însuși iar apoi reproduce. E vorba de un adevăr unic și etern, dar mereu nou pentru cel ce crede în el și care trebuie, la rândul-i, să se înnoiască mereu pentru a-l putea înțelege, lăsându-se pătruns de cuvântul viu ce-l cheamă la viață. Credința este deci o neobosită luptă pentru a înțelege un adevăr spus tuturor, dar care nu „sare în ochi”, întrucât nu e vizibil decât într-o revelație personală. „Cei ce sunt din credință se binecuvântează” (*Gal. 3, 9*), căci vestea cuvântată cu credință e bunăvestire și binecuvântare.

Ce înseamnă că adevărul se rostește cu sens într-o revelație personală ? În clipa în care e interpelat, el îl cheamă pe cel ce îl ascultă, interpelându-l în prezentul concret al apariției sale. Apariție doar aparent discursivă, căci adevărul predicat nu e *cuvânt* decât în măsura în care prin el cuvântează o transcendență ce se imanentizează. Cel ce se lasă pătruns de acest cuvânt nu își amintește de un adevăr uitat, după cum nici nu află un adevăr general, deoarece adevărurile generale se verifică în situații concrete, din care de fapt iau naștere, actualizându-se ca interpelări. Este cazul în care un adevăr general poate participa la chemarea credinței, pierzându-și caracterul de generalitate și calificând prezentul celui pe care îl interpelează. De ce i se spune omului acest adevăr ? Pentru ca el să se conștientizeze pe sine ca ființă menită Cuvântului, privită de adevărul ce îl cheamă să ia o hotărâre. Căci adevărul îi privește pe toți, dar *hotărâtor* e felul în care *eu* privesc acest adevăr ca fiind *al meu*. Privirea deschisă spre ceea ce mă privește este tocmai revelația prin care adevărul *mi* se rostește, rostindu-*mă* pe mine însumi, transformându-mă într-o nouă ființă.

„Predicarea vorbește la indicativ, chemarea este un imperativ, chiar și atunci când e formulată la indicativ. Adevărata problemă este deci aceea a conexiunii indicativului și imperativului în predicarea creștină“. Conexiune dublă, spune Bultmann, care se manifestă mai întâi în relația dintre Lege și Evanghelie. Omul se află sub Lege (înțelegându-se aici prin Lege normele etice în general), adică sub indicativul unei exigențe pe care o înțelege la modul declarativ. Conștiința se raportează la Legea morală ca la un obiect căruia trebuie să i se supună. Cuvântul evanghelic al harului mântuitor îl interpelează însă pe om, răvășindu-i conștiința, ivindu-se ca subiect ce face cu putință înțelegerea. Calea indicată de Lege (călăuzire indicativă) devine astfel o chemare imperativă, un imbold ce solicită o hotărâre prezentă, o prezență ce nu suportă amânare. Pe această cale, conștiința însăși înțelege exigența Legii ca imposibil de ocolit, nu pentru că ea îndeamnă la o obligativitate oarbă, ci pentru că trezește *obligatoriu* un răspuns la o chemare existențială.

Am putea vorbi astfel de anterioritatea Legii față de adevărul harului predicat în prezent ? Într-un fel da, pentru că, aflându-se sub Lege încă de la începutul condiției sale lumești, omul află adevărul *acum*; ceea ce nu abolește litera Legii, dar nici nu o spiritualizează ci, recurgând la o metaforă, *îi dă foc*. Cuvântul propovăduit îl *arde* lăuntric pe cel chemat să-l înțeleagă și care, într-adevăr, înțelege că Cel care îl cheamă îi oferă *libertatea*; căci pre-vestirea este bună-vestirea mântuirii. În această chemare-oferire, indicativul reîntemeiază imperativul, în sensul că interpelarea e proferată pe *temeiul* Legii; la rândul său, imperativul ridică indicativul la nivelul trăirii concrete în prezent. Cel eliberat prin har nu este scutit de a da ascultare Legii; dacă s-ar supune doar imperativului, nu ar cunoaște harul în sensul său lucrător și călăuzitor; n-ar ști ce să facă cu libertatea ce îi e oferită, dacă nu ar recunoaște că libertatea îl cheamă tocmai pentru a îndeplini Legea și a transforma îndemnul în „poruncă dată spre viață” (*Rom. 7, 10*). El înțelege astfel Legea ca Har iar știindu-se sub Lege, se știe în Viață. Acel „trebuie” al imperativului este transfigurat în „să fii”; or, în „trebuie să fii”, conexiunea dintre imperativ și indicativ se realizează într-un act de prezență: „ești”.

Cel care crede în libertatea acestei reînnoiri și în darul libertății date spre viață nu posedă însă vreo garanție care l-ar pune la adăpost de „uitarea” și de pierderea posibilității ce i-a fost acordată, aceea de a renaște în libertatea adevăratei vieți. Libertatea „creștină” depășește libertatea „lumească” („omenească”, spune Bultmann), deoarece îl eliberează pe om de trecut, dar îi redă libertatea mundană luminată de sensul ei eshatologic. E ca și cum Adevărul rostit transcende tot ceea ce e adevărat în această lume, dar în același timp trezește în adevărul lumii conștiința sfârșitului de lume și a ivirii unei lumi noi. Legea se însufletește, litera ei e pătrunsă de lumina celui ce o propovăduiește; porunca devine astfel o dreaptă slujire, iar libertatea o chemare la iubire: „Căci voi, fraților, ați fost chemați la libertate; numai să nu folosiți libertatea ca prilej de a sluji trupului, ci slujiți unul altuia prin iubire” (*Gal. 5, 13*). Eliberat de sine însuși, credinciosul este ființa liberă de a se oferi celorlalți.

Porunca iubirii este chintesența exigențelor morale ale Decalogului: „Să iubești aproapele tău ca pe tine însuși” (*Rom. 13, 9*). Doar *acum*, negativitatea poruncilor și imperativul Legii se conjugă cu afirmarea slujirii iubitoare și cu indicativul Harului; „iubirea este deci împlinirea legii” (*Rom. 13, 10*).

Este vorba de o predicare a harului divin care nu se mulțumește să „presupună” libertatea, ci o acordă. „A afirma că predicarea exigenței pe care Dumnezeu o adresează omului presupune libertatea, iar credința înțelege această presuposiție drept har, nu înseamnă încă a arăta că predicarea Legii poate, ca atare, să dea naștere unei astfel de înțelegeri”. Dacă predicarea Legii nu devine în mod *real* predicare a Harului, libertatea nu este decât presupusă, și nu conferită. Ce înseamnă libertate presupusă? Libertatea predicată înainte de a fi înfăptuită, ceea ce duce la paradoxul unei libertăți predestinate prin care, suprimând voința ce stă în miezul hotărârii, exigența divină devine obligație, normă necesară, constrângere a libertății. Or, înțeles astfel, actul predicării nu ne arată în ce fel Cel-ce-vestește trebuie să fie totodată Ceea-ce-vestește. În evenimentul kerygmatic, Iisus este prezent în sensul că adevărul său cuvântat a trecut în kerygmă. Aici este păstrat paradoxul conform căruia Iisus cel din istorie este evenimentul eshatologic prin excelență. Bultmann afirmă existența unei unități reale – și a unei continuități reale – ce decurge din faptul că predicarea lui Iisus (personaj istoric) și kerygma „presupun sau reclamă aceeași înțelegere de sine a omului”, ceea ce nu înseamnă că mesajul lor se reduce la o idee. „Care este însă conținutul unei predicări care nu se lasă formulată ca idee?”, și mai mult: există realități kerygmatiche non-discursive, non-verbale? Important e felul în care mă atinge mesajul; dacă mă atinge ca o interpelare, îmi solicită hotărârea, căci în kerygmă eu mă întâlnesc cu Dumnezeu *meu*. Înțeleg *acum* că predicarea nu este un termen terț intermediar, ci un adevăr existențial concret în al cărui Cuvânt se rostește însuși Iisus Hristos, adică Logosul lui Dumnezeu. „Nu există eveniment eshatologic fără întrupare”, iar ceea ce îmi vestește Cuvântul viu este tocmai Viața în care sunt chemat să fiu, *sfârșitul*

și începutul revelate în aceeași clipă. Cuvântul evanghelic ce solicită hotărârea este în același timp o chemare la prezență, o participare la ivirea personală a lui Iisus și o promisiune, o făgăduință a harului lucrător în cuvânt. „Darul libertății este oferit chiar în clipa în care este rostit“. Cel ce vestește *se* vestește; drept urmare, ceea ce este vestit *îmi* vestește un adevăr care *mă* vestește. Vestea nu e alta decât ființa Vestitorului; Cuvântul nu e altul decât Trupul ce se oferă oferirii de sine, libertatea Vieții care se deschide în clipa rostirii libertății. Cuvântul vestit mă atinge acolo unde mă aflu în realitate, acolo unde *sunt* ca realitate, ca întrebare irevocabilă, ca răspuns de neocolit.

7. Presupoziție și precomprehensiune

Presupoziția are două sensuri în funcție de care putem răspunde afirmativ, iar apoi negativ, la întrebarea pe care și-o pune Bultmann: „este posibilă o exegeză fără presupozitie?“ Dacă ea înseamnă anticiparea rezultatelor cercetării, nu numai că o astfel de exegeză este posibilă, dar ea se și impune. Și aceasta pentru că exegeza nu poate pleca de la o prejudecată, caz în care exegetul nu e interesat să lase textul să vorbească, ci îl face să vorbească ceea ce el știa dinainte. Nu e vorba aici de a interpreta sensul textului, ci de a-i conferi un sens care nu-i aparține. Presupoziția reprezintă o prejudecată, căci supune textul unei interpretări deviate de la ceea ce el semnifică de fapt, ba mai mult, presupune un sens gata făcut, în loc să-l surprindă în însăși nașterea sa. Dacă însă prin presupozitie înțelegem nu o prejudecată dogmatică, ci situația existențială a exegetului, nu e posibilă o exegeză fără presupozitie. Presupoziția este acum chiar conștiința istorică a interpretului care, înainte de a interpreta un text, adică dincoace și dincolo de actul propriu-zis al interpretării, este o ființă istorică, în sensul că trăiește într-o istorie la care se raportează personal. Orice exegeză este deci însoțită de presupozitie, întrucât ea nu poate fi decât istorică și personală. De data aceasta, textul este cel care vorbește, și nu prejudecata care-l pune să vorbească; el vorbește însă prin persoana istorică a exegetului. Prin urmare, sensul se naște în chiar actul interpretării presupuse de o subiectivitate ce se obiectivează.

Putem distinge astfel între absența presuposiției, atunci când ea înseamnă absența prejudecății, și absența presuposiției care ne obligă să afirmăm că nu există o exegeză fără presuposiție. Ne interesează acum cel de-al doilea aspect, în măsura în care acest tip de presuposiție implică o metodă istorică. Or, metoda istorică este chiar „presuposiția necondiționată a interogării textelor. Exegeza ca interpretare a textelor istorice face ea însăși parte din știința istorică“. De ce este presuposiția „necondiționată“ ? Pentru că, nesupusă nici unei dogme a prejudecății, nici unei condiții apriorice extratextuale, ea nu poate avea loc decât în raportul ce leagă istoria personală a textului de istoria personală a interpretului. Textul interpretat este însăși obiectivitatea presupusă de subiectivitatea înțelegătoare a exegetului. O metodă istorică pur obiectivantă care vede istoria doar ca succesiune de evenimente nu înțelege decât continuitatea unei evoluții închise, adică o desfășurare neîntreruptă de la cauze la efecte, în cursul căreia nici o intervenție transcendentă nu e posibilă. Nu e posibilă pentru că nu e interpretabilă, iese din tiparele „explicabile“ ale evenimentelor istorice. Această metodă e folosită de cercetarea istorică în cazul documentelor istorice. Orice document este un eveniment, de neînțeles în afara unei interpretări care îl *traduce*, cu alte cuvinte îl întreabă despre condițiile apariției sale în trecut, dar o face în limbajul prezentului. Altfel, documentul nu mai reprezintă pentru noi un eveniment, deoarece, vorbindu-ne într-o limbă străină, nu mai semnifică actul unei mărturisiri, nu ne mai privește personal.

„Din moment ce vorbim de traducere, suntem confrunțați cu o *problemă hermeneutică*“, fiindcă a traduce (nu dintr-o limbă într-alta, în cazul nostru, ci în cadrul aceleiași limbi, dintr-un registru conceptual arhaic într-unul modern) înseamnă a face să se înțeleagă, a face loc înțelesului. Este deci o problemă a înțelegerii. Înțelegerea istoriei este o înțelegere *istorică* întrucât, după cum am văzut, presupune o înlănțuire cauzală a evenimentelor, dar și una hermeneutică, operând cu semnificativitatea factorilor activi ce leagă între ele fenomenele izolate. Fenomenul (textual sau de altă natură) este întrebat asupra multiplelor sale valențe semnificative, care sunt tot

atâtea presupoziii ale înțelegerii raporturilor în care se află cu alte fenomene (de exemplu, o interpretare a misticii înțelese din punctul de vedere al influenței sale asupra istoriei artei). „O punere determinată a problemei constituie întotdeauna presupunerea“, altfel spus poziția interpretului față de problema abordată reprezintă presupozitia oricărei înțelegeri a evenimentelor istorice. Ceea ce implică o înțelegere a fenomenelor însele, a celor care sunt lucrătoare în istorie, cât și a oamenilor a căror lucrare este prezentă în ele. Prin urmare, înțelegerea istorică presupune întotdeauna „un raport între interpret și lucrul exprimat (direct sau indirect) în text“, raport întemeiat pe „*relația vitală*“ a interpretului cu lucrul despre care este vorba. Ce înseamnă aici relație vitală ? Este tocmai participarea activă a celui ce interpretează la existența celor interpretate. În lucrul „despre care este vorba“, lucrul însuși vorbește celui care îi traduce vorbirea pe înțelesul tuturor, și nu-i vorbește cu adevărat decât celui care se simte vizat personal de ceea ce interoghează, celui pentru care problema ridicată de lucrul întrebat este propria lui problemă. Înțelegerea întemeiată pe o relație vitală cu lucrurile este deci întotdeauna presupusă de către exegeză și de aceea, în acest sens, nu există exegeză fără presupozitie.

„Această înțelegere o numesc *preînțelegere*“, spune Bultmann, sau *precomprehensiune*, ceea ce nu înseamnă nici prejudecată, nici alegerea unei perspective. Apriorismul precomprehensiunii s-ar dovedi însă fals dacă el ar fi considerat drept o înțelegere definitivă. Înțelegerea nu poate fi niciodată definitivă, deoarece preînțelegerea o reîntemeiază continuu, oferindu-i mereu noi prilejuri de reflecție. Pe de altă parte, nu este definitivă pentru că ea *presupune* un dialog permanent al interpretului cu fenomenele interpretate, fenomene ce se însuflețesc, prind viață. Lucrurile devin lucrări ce vorbesc nu doar despre sine, ci și despre sinele celui ce participă la realitatea lor trecută, readucându-le astfel în actualitatea prezentului. A unui prezent personal în primul rând, căci „cunoașterea istorică este în același timp o cunoaștere de sine“. Ea nu se oferă decât celui care, departe de a fi un spectator neutru al unor fapte relatate, se simte el

însuși integrat în istorie, participând cu întreaga sa responsabilitate la propria înfăptuire istorică. Această întâlnire cu istoria este chiar *întâlnirea existențială* de care am mai amintit și care angajează întreaga ființă a interpretului într-un raport vital, nu neapărat conștient, cu istoria; este tocmai „presupoziția fundamentală a înțelegerii”. Ceea ce nu vrea să spună că înțelegerea istoriei este „subiectivă”, în sensul că ar depinde de bunul plac al unui subiect autotelic; lucru care ar văduvi-o de orice semnificație obiectivă. E vorba însă de faptul că, în conținutul său obiectiv, sensul istoriei nu poate fi înțeles decât de un subiect care se simte *privit* de ceea ce el însuși privește. În sensul acesta vorbeam de faptul că actul interpretării presupune o subiectivitate ce se obiectivează. Se obiectivează doar în măsura în care subiectul privitor se identifică cu obiectul privit și care, la rândul-i, îl privește. Se înțelege că schema subiect – obiect nu mai funcționează aici, întrucât înțelegerea istorică nu poate fi *obiectivă* decât în subiectivitatea angajată a celui pentru care a înțelege înseamnă a *se* înțelege.

Spuneam că înțelegerea istorică nu este niciodată completă sau definitivă, după cum nici preînțelegerea istoricului nu își este suficientă sieși. Sensul evenimentelor nu se dezvăluie decât celui care într-un fel le „retrăiește”, nefiind comprehensibil decât în măsura în care el vorbește în situația unei clipe prezente, „în fiecare acum” al prezenței sale. Un „acum” în care trecutul fenomenului interpretat continuă să trăiască, resemnificându-se pe măsura actualității sale prezente, reasezându-și sensul în funcție de fiecare nouă interpretare istorică. Istoria fenomenului se istorisește mereu pe drumul căutării sensului în istoria personală a istoricului. Interpretare ce nu ia sfârșit niciodată, căci un eveniment istoric nu poate fi cunoscut pentru ceea ce este, ca semnificație istorică, decât în viitor. În consecință, „un eveniment istoric este inseparabil de viitorul său”, întrucât „data” prezenței sale trecute nu semnifică pe deplin decât în proiecția sa viitoare, în sporul de inteligibilitate pe care îl dobândește în cursul unei istorii în mers, al unei istorii vii ce nu poate fi oprită și nici părăsită.

Bultmann desprinde cinci consecințe cu referire specială la exegeza scrierilor biblice: (1) este vorba de o exegeză fără prejudecată, de o interpretare a textului care ne vorbește; (2) exegeza implică însă o presuposiție „metodică”, adică o specificitate a interpretării istorice; (3) presuposiție centrată pe relația vitală a interpretului cu textul interpretat, ceea ce ne conduce la postularea precomprehensiunii. În context biblic, precomprehensiunea se întemeiază pe realitatea unui Dumnezeu ce însoțește existența umană și care îl vizează pe interpretul însuși, angajat în căutarea existențială a lui Dumnezeu; (4) precomprehensiunea nu e decât provizorie, în sensul că ea rămâne deschisă, făcând posibilă întâlnirea existențială cu textul. Chiar dacă decizia suscitată de text este una afirmativă (credința mărturisitoare) sau negativă (necredința absolută), înțelegerea este legitimă, căci reprezintă răspunsul dat problemei pe care o ridică textul; (5) ca și în cazul precomprehensiunii, înțelegerea nu este nici ea definitivă, ci rămâne pururi deschisă spre înțelesuri viitoare. „Întrucât textul vorbește în existență, el nu e niciodată înțeles pentru totdeauna”. Orice interpretare presupune o decizie existențială netransmisibilă; de fiecare dată, cu fiecare nouă interpretare, ea trebuie luată din nou *pe cont propriu*, „câștigată” în dialogul cu textul, dar și cu alte interpretări. Orice exegeză autentică este astfel „o directivă”, o normă călăuzitoare, dar și o întrebare mereu reînnoită al cărei răspuns e mereu altul, deoarece el vine din partea unei înțelegeri existențiale concrete și personale. Este chiar răspunsul pe care viitorul îl dă în prezent unei întrebări a trecutului.

Libertatea și harul (aplicație). – Spre deosebire de înțelegerea antică (în special stoică) a ideii de libertate, în lumina căreia superioritatea înțeleptului asupra destinului izvorăște din esența rațională a persoanei umane, înțelegerea creștină nu transformă rațiunea într-o esență cunoscătoare, stăpână pe sine, ci o subordonează voinței. Omul nu este ceea ce este datorită rațiunii suficiente, ci doar în măsura în care, confruntat cu păcatul, își împlinește voința în hotărârile de fiecare clipă. Rațiunea stoică

întoarce spatele lumii, ridicându-l pe om deasupra istoriei; dimpotrivă, hotărârea creștină nu se poate lua decât în istorie, în clipa în care voința se exercită ca act existențial. Ce *vrea* creștinul? Să se elibereze de ceea ce a fost și să hotărască *să fie* mereu prezent în lumina credinței. Ceea ce înseamnă că el este înțeles ca ființă istorică a cărui rațiune nu îi determină transformarea lăuntrică; doar hotărârile, adică evenimentele istoriei personale, îl aduc în preajma prezenței, reînnoindu-l fără încetare, călăuzindu-l spre viitorul altor hotărâri. Libertatea stoică este statică; înțeleptul se odihnește în sfera ataraxiei, dincolo de lume și de istorie; este însă o odihnă încordată, o rațiune care nu-și află liniștea decât în legea unei superioare desprinderi de tot ceea ce nu este rațional. Pentru stoic nu există nici trecut, nici viitor, ci doar un etern prezent, cel al Providenței a cărei lucrare trebuie slăvită. Înțeleasă astfel, libertatea este o calitate a omului care, întrucât este om, trebuie realizată în acceptarea rațională a ceea ce este; tocmai prin această acceptare se sustrage el din tot ceea ce este, fiind cu adevărat. În creștinism, dimpotrivă, libertatea nu este o calitate care să-i aparțină omului, ci o posibilitate care, de fiecare dată, nu poate fi decât eveniment. De aceea, libertatea creștină e dinamică; fiecare clipă cere luarea unei hotărâri, în sensul că, în fiecare clipă, *mă* hotărâsc, *îmi* hotărâsc destinul. Ideea de libertate este deci istoricizată, căci ea nu se poate împlini decât în clipa concretă a întâlnirii cu evenimentul.

Marea întrebare este însă aceea de a ști dacă „evenimentul libertății se poate produce“, cu alte cuvinte dacă omul, determinat de hotărârile anterioare, este capabil să ia o hotărâre într-adevăr liberă în ceea ce privește viitorul. Hotărârile pe care le luăm nu sunt oare atât de determinate de trecut încât întâlnirea cu clipa nu se mai poate produce *ca libertate*? „Omul, se întreabă Bultmann, este oare înrobitor trecutului din care vine în fiecare moment al prezentului, precum o ființă care și-a pierdut libertatea?“. Legătura omului cu trecutul nu este decât relativă, la fel cum tot relativă este libertatea lui. Ce înseamnă aici *relativ*? Este tocmai nedesprinderea totală nu de lume (ca în stoicism), ci de ceea ce am fost, astfel încât nici

libertatea nu e câștigată decât pe jumătate. Cealaltă jumătate e libertatea pierdută în hotărârile trecutului și în hotărârea prezentă de a fi – în continuarea trecutului – ființa captivă în ceea ce a fost și care nu mai poate fi pe deplin ceea ce este. Or, pentru a fi absolut liber, omul trebuie să se smulgă din propriul său trecut, să se lepede de propria sa viață pentru a găsi un loc în care hotărârea lui să fie cu adevărat liberă. Există însă un asemenea loc ? După Sf. Pavel, faptul că omul este legat de trecut reprezintă, în esență, lipsa voinței de reînnoire; în adâncul său, omul vrea să rămână ceea ce este, refuzând astfel libertatea autentică. În acest caz, *ceea ce este* înseamnă *ceea ce a fost*, căci trecutul face parte din prezent, înăbușind deschiderea spre viitor. A fi liber înseamnă, dimpotrivă, *a fi ceea ce vei fi pentru a fi ceea ce ești*, a te lepăda de ceea ce ai fost, cu conștiința că, doar dacă te pierzi, te poți câștiga. Este chiar deschiderea fără rezerve spre ceea ce te întâlnește, spre ceea ce sur-vine, adică *disponibilitatea* față de ceea ce ți se dă să fii. Această deschidere spre ceea ce ți se oferă este tocmai libertatea, și doar în orizontul ei generos poți lua într-adevăr o hotărâre care îți angajează în mod radical întreaga ființă.

În termeni paulini, care este forța care îl eliberează pe om de el însuși, de eul său trecut ? Această forță este *harul* lui Dumnezeu revelat în persoana lui Hristos și care, descătușându-l de ceea ce a fost, îl deschide spre ceea ce va fi. Înlănțuirea în care se complăce omul, cu eul trecutului, reprezintă păcatul nedeschiderii spre ceea ce i se oferă, indisponibilitatea față de viața cea nouă. Harul îl mântuie de moartea rămânerii în trecut, de păcatul refuzului adevăratei libertăți. Libertatea nu e dată decât celui ce se deschide acestei oferte, celui care, abandonându-se pe sine însuși drept cel care a fost, acceptă să primească harul. Acceptare care înseamnă, de data aceasta, hotărârea de *a crede* în noua realitate, întrucât ea este evenimentul ce survine în existența concretă, transfigurând-o în esența ei. Nu este vorba deci de o calitate a omului a cărei rațiune ar fi în stare să-i acorde libertatea, dar nici de o posesiune de care ar putea dispune, ca de un câștig ce-i stă la dispoziție și din care se poate oricând înfrupta. Hotărând să creadă în puterea harului, omul hotărăște să se deschidă spre har și să-l primească în *fiecare clipă*;

se hotărăște de fapt pe sine în actul credinței, care este un act de iubire. Abia acum este el capabil să iubească ceea ce este; căci ceea ce este dobândește o nouă semnificație: este voința de a fi ceea ce va fi. Spre deosebire de înțelegerea stoică a libertății, harul nu îl scoate pe om din lume, deci nici din istorie, ci, acordându-i libertatea, îi conferă totodată și responsabilitatea lumii în care trăiește. Harul eliberator îl deschide pe om spre întâlnirile existențiale, dar în primul rând spre întâlnirea cu sine și cu lumea. Omul liber se întâlnește cu sine în lume; răspunderea care îi revine este o menire istorică. Nu este însă o sarcină care îl apasă, căci ceea ce îi revine survine clipă de clipă în adâncul său. Libertatea lăuntrică este darul oferit de harul eliberator al lui Dumnezeu, însă și actul prin care voința crede în puterea înnoitoare a acestui dar. Astfel încât ceea ce mi se oferă nu poate fi refuzat decât cu prețul păcatului; în ceea ce mi se oferă mă ofer eu însumi, deschizându-mă continuu spre ceea ce mă deschide. Libertatea mea este chiar întâlnirea cu harul care, izbăvind-mă de mine însumi și de lume, mă redă mie și lumii, înălțându-mă însă mai presus de mine și de lume.

8. Prezența vieții

Care este sensul ființei omenești aruncate într-o lume pe care deseori nu o simte ca fiind a sa și de care năzuiește să se lepede, cu conștiința că, tocmai în lume, îi e dat să-și desfășoare firul vieții? Este omul lăsat de izbeliște într-un timp al finitudinii și al exilului, în care existența sa nu e decât povara crucii pe care o poartă până la sfârșitul vremii sale? Să fie istoricitatea condiției umane o simplă fantasmă, capcana în care evenimentul morții se hrănește din fiecare clipă a vieții pe care o soarbe până la fund? Dacă există Ceva ce veghează această inexplicabilă trecere, este ca pură transcendență atemporală, o Ființă veșnică, inaccesibilă celor muritoare, ori rațiunea unui Spirit universal neimplicată în existență, lucrătoare doar în esență? Iar Viața, viața *celuilalt* și viața *mea*, este ea supusă unor legități oarbe, unei providențe tiranice, unui destin cărui nu i se poate sustrage, libertatea ei fiind tocmai lanțul ce o leagă de moarte?

Conform concepției biblice asupra lumii și a omului în lume, elementul central al existenței, pivotul care le încheagă pe toate în raza luminii sale este prezența lui Dumnezeu. Prezență transcendentă locuirii pământești pe care o supradimensionează în absolut: „Dumnezeu este în ceruri, iar tu pe pământ” (*Ecleziastul* 5, 1). Transcendența divinității nu este înțeleasă însă ca un „dincolo” de lumea omului, drept ceea ce nu privește omul și lumea sa decât în măsura unui raport între o instanță spirituală atemporală și materia coruptă de timpul devenirii. Transcendența este „dincolo” nu pentru că ea ar aparține unei alte sfere a universalului la care omul nu ar avea acces, ci pentru că ea reprezintă *absolutul* condiției umane *absolvite* de lumea păcatului. Absolut spre care ne îndreptăm, ca spre propriul nostru viitor, și care, la rândul său, vine spre noi revelându-se în prezentul clipei. Spunând că Dumnezeu „acționează în istorie”, Bultmann are în vedere tocmai proximitatea transcendentului, în sensul că transcendența divină este activă în imanență, o prezență lucrătoare ce ridică ființarea istorică la puterea absolutului. Or, această transcendență *ne* privește chiar din interior, căci ea este calea ce se deschide în noi și pe care suntem chemați să pășim *dincolo* de noi. „Ființa lui Dumnezeu este în mod esențial voință” pentru că el este Dumnezeul istoriei. Voința divină se manifestă în mersul istoriei, fiindu-i matricea transcendentă și semnificantă. Ceea ce semnifică în istorie este ceea ce rămâne ca dat fundamental și definitoriu pentru destinul existenței umane. Iar ceea ce se dă astfel ca semnificație istorică este un *act* ce transcende istoria, căci în el e viu nu spiritul omului întrucât este om, ci duhul ce cheamă la înțelegerea prezentului. Act al trecutului în care lucrează duhul viitorului, fiindcă ceea ce a fost să fie nu *este* decât dinspre ceea ce va fi fost. Privind spre trecut, nu-l putem descifra pornind dintr-un punct de vedere teoretic, ci printr-o vedere vie ce cheamă în prezentul înțelegerii un dat semnificant care ne privește. Ne privește însă dinspre viitor, căci nu putem înțelege ceea ce am fost decât prin ceea ce *suntem*: răspunzători față de ceea ce vom fi.

Răspunsul pe care îl dăm întrebărilor istoriei ia naștere în prezentul întâlnirii cu Cel care vine spre noi; Dumnezeu istoriei ne întâlnește (în noutatea absolută a fiecărei întâlniri) ca Dumnezeu care vine conform voinței sale de a surveni neîncetat în cel ce-i așteaptă ivirea. Finalitatea acestei întâlniri se regăsește în împlinirea eshatologică a așteptării: Cel care vine în istorie pune capăt istoriei, mântuindu-l pe cel rătăcit, oferindu-i un *căpătâi* al existenței. El este *acum* cel ce este, pentru că istoria lui se „regăsește” în fiecare clipă a unui prezent pururi nou.

Ca ființă creată de Dumnezeu, omul este creația voinței divine, fiind el însuși în mod esențial voință. În esența sa, ființa umană nu este un spirit rațional care participă la spiritul divin, ci „sufletul” ca existență coesențială transcendentului, centru coagulant al energiilor personale, chiar *persoana* în care sălășluiește scânteia însuflețirii. De aceea, conform îndemnului paulin, călăuzirea spre Hristos (cf. *Gal.* 3, 24) nu presupune un scenariu paideic (ideea de educare și de formare, în sens elin, lipsește din *Noul Testament*), ci o îndreptare „din credință”. Spre Hristos (sau mai degrabă *până la* Hristos, după corecția pe care Bultmann o aduce traducerii lui Luther), „Legea ne-a fost călăuză”, căci „eram păziți sub Lege, fiind închiși pentru credința care avea să se descopere” (*Gal.* 3, 23). *Până la* ivirea lui Hristos, dar călăuzindu-ne *spre* acest eveniment, eram închiși în făgașul unei căi ce ne îndrepta către binecuvântarea Legii. Dar acum, „prin Lege nu se îndreptează nimeni înaintea lui Dumnezeu”, căci noi înșine ne-am închis în Lege, refuzând călăuzirea. De aceea, „Dumnezeu îndreptează neamurile din credință” (*Gal.* 3, 7), „iar dacă a venit credința, nu mai suntem sub călăuză” (3, 25). Credința nu e călăuzire, ci chiar lucrarea vieții reînsuflețite „în mâna unui Mijlocitor” (3, 19). Nu mai suntem sub călăuză, căci calea în care credem este libertatea însăși ce ne deschide și ne îndreaptă ca ființe răscumpărate din blestemul Legii neînțelese. „Dreptul din credință va fi viu”, deoarece el este cel îndreptat, așezat pe calea cea dreaptă, readus la viață, dar nu la aceea păzită sub Lege, ci la viața cea nouă moștenită prin făgăduință divină.

Voința e paznicul vieții. Ea poate păzi ceea ce în om se opune voinței divine, și atunci e neascultare și necredință față de calea ce i se deschide. Poate însă păzi și iubirea, călăuzind în ascultare duhovnicească, oferindu-se îmbrățișării ce o așteaptă. Voința se convertește acum în căință și în pocăință, căci remușcarea nu se împlinește decât în mărturisirea păcatelor. Părerea de rău este o negare și o afirmare totodată: negare a păcatului în care am trăit și afirmare a noii vieți în care cred. Doar *mărturisirea* acestei convertiri poate *absolvi* de lege și de păcat, adică de trecut, eliberându-l pe om de el însuși. Dar, deși e „liber față de toți“ (1 Cor. 9, 19), el se face rob tuturor, fiind părtaș la Evanghelie în spiritul ei vestitor. Căci libertatea aceasta nu aparține unei ființe atemporale, ci este un eveniment ce înseamnă o ruptură ontologică în adâncul ființei individuale. Ea se rostește ca vestire a noii ființe pe care, eliberând-o din corpul strâmt al legii, o integrează în trupul unei comunități de *persoane*. Este însăși voința lui Dumnezeu ce întâlnește voința cea bună a omului; prin propria voință, omul nu se mai vrea pe sine, ci harul libertății divine manifestat în comuniunea mărturisitoare a celor de-o seamă, a celor liberi față de toți, dar robi tuturor într-o credință.

De aceea, spune Bultmann, libertatea devine eveniment „prin harul iertător al lui Dumnezeu“. Întrucât voința omului este propria-i ființă (voința de *a fi* conform voinței divine), întreaga sa făptură e rea atunci când voința e rea, fiindcă ea aduce în prezent existența celor trecute: sunt cei care am fost căci *nu vreau* să fiu ceea ce-mi este dat. Ce îmi este dat ? „Prisosul inimii“ (Matei 12, 34), visteria sau comoara cea bună a inimii, curăția în care harul străluminează, înlesnind vederea lui Dumnezeu (cf. Matei 5, 8). Este chiar porunca voinței divine, „întâia dintre toate“: iubirea „din toată inima și din tot sufletul“ (Marcu 12, 30). A da ascultare acestei porunci înseamnă a iubi „din toată puterea“ pe Dumnezeu și pe aproapele tău ca pe tine însuși; este puterea voinței umane care, uitând de sine sau iubindu-se ca și cum n-ar fi, iubește pe Domnul în sine ca fiind aproapele său cel mai lăuntric, și pe aproapele său, ca pe Dumnezeul său propriu. Dumnezeu care, prin voința sa, solicită voința cea bună

a omului. Răspunsul acesteia nu poate fi decât o mărturisire a păcatului trecut și, în același timp, o primire a iertării harice. Este voința de întoarcere acasă a fiului risipitor la ființa dumnezeiască a Tatălui iertător, căci el „mort era și a înviat, pierdut era și s-a aflat” (*Luca* 15, 32). Conform Sfântului Pavel, care a dezvoltat cunoașterea răului din om într-o doctrină teologică, omul captiv al păcatului nu poate fi liber. „Pierdut era”, deoarece, dorind libertatea cu *orice* preț, s-a prins din ce în ce mai mult în plasa păcatului, plătind de fapt cu prețul libertății propria neascultare. Neascultare nu doar a poruncilor divine, ci încercare de a le depăși printr-un efort de voință neîntemeiat pe har. Este „moartea” care pecetluiește existența celui ce nu se vrea decât pe sine. „S-a aflat” însă cel care își dă seama că *totalitatea* ființei sale se află sub păcat și că doar ființa sa *totală* se poate reînnoi. Este cel ce înviază lepădându-se de păcat, recunoscând în har lumina unei noi vieți ce i se revelează. Deschizându-se spre ea, el este „în Hristos” și, fiind în Hristos, este „făptură nouă” (2 *Cor.* 5, 17).

Pentru Sf. Pavel, păcatul fundamental este slăvirea de sine, act prin care omul dorește să se justifice în fața lui Dumnezeu prin propriile-i forțe, voind să se afirme ca existență autonomă. În acest caz, viața nu e privită ca un dar a cărui puritate se măsoară în recunoașterea celui ce ni-l oferă, dăruindu-se pe sine, ci ca rod al încrederii în sine, al unei asigurări care pune la dispoziție o lume subordonată semnificațiilor utilitare, fără să se expună pe sine unei transformări radicale. În ultimă instanță, această atitudine este expresia angostei pe care omul supus păcatului o încearcă în prezența lui Dumnezeu. Prezență ce nu se face vizibilă și, ca atare, nu semnifică decât prin speranța în lucrarea sa viitoare și veșnică. De aceea este el mereu „Dumnezeul care vine”, deschizându-ne spre ceea ce ne așteaptă. Păcatul constă deci în a nu te deschide spre viitorul acestei promisiuni, încrezându-te în lucrarea trecutului, „a nu te expune viitorului, ci a voi să dispui de el”. Or, a dispune de viitor înseamnă a te încrede în ceea ce viitorul nu e decât ca proiecție a unui eu ce își creează propriul viitor pe măsura finitudinii sale.

Dimpotrivă, a te expune viitorului înseamnă a-ți oferi slăbiciunea puterii harului, a-ți întări făptura în nădejdea Celui pe care îl aștepti, oferindu-i locuire. „Când sunt slab, atunci sunt tare” (2 Cor. 12, 10), deoarece slăbiciunea e semnul credinței; credința e puternică doar în cel care se slăbește pe sine, doar în cel sleit de cele ale lumii. Aici, în acest sălaș curățat, în acest suflet disperat de toate, neîncrezător în sine, speranța prinde a se ivi, iar credința zărește ceea ce o umple de prezența unei vieți noi. Totul începe *aici*, în golul ce primește existența viitoare, credința fiind tocmai organul acestei primiri, înțelegere a plinătății harului.

Ceea ce este pe deplin valabil și în privința morții. Fie că e vorba de nemurire sau de nestricăciune, ideea reînvierii din moarte e împrumutată în *Noul Testament* din concepția elenistică referitoare la imortalitatea sufletului. „Căci trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace în nestricăciune și acest (trup) muritor să se îmbrace în nemurire. Iar când acest (trup) stricăcios se va îmbrăca în nestricăciune și acest (trup) muritor se va îmbrăca în nemurire, atunci va fi cuvântul care este scris: «Moartea a fost înghițită de biruință»” (1 Cor. 15, 53-54). De observat că imperativul convertirii la viață cuprinde trupul, adică chipul cel pământesc (de pământ) al omului, carnea și sângele care nu pot să moștenească împărăția lui Dumnezeu. Taina învierii se referă la purtarea chipului celui ceresc, cel care înduhovnicește *întreaga* ființă omenească. Deoarece „nu toți vom muri, dar toți ne vom schimba” (1 Cor. 15, 51), cu alte cuvinte doar cei întru credință vor birui moartea, înghițită de triumful vieții celei noi, dar schimbarea îi așteaptă pe toți în aceeași măsură, și pe cei morți între vii, și pe cei morți între morți care „vor învia nestricăcioși, iar noi ne vom schimba” (15, 52). Căci „toți ne vom schimba” înseamnă *doar* toți împreună avem puterea schimbării *totale*. „Nu toți vom muri”, pentru că moare numai ceea ce rămâne în trecutul nevoinței sau în prezentul relei-voințe, în tăria neslăbită a slăvirii de sine. Ceea ce nu moare, ca totalitate a vieții împlinite, este așteptarea învierii din moarte, speranța în ziua judecății de apoi.

Este chiar întâlnirea cu Dumnezeu care vine spre noi, fiind prezent până și în moartea pe care o judecă. Așteptarea se preschimbă în speranță, deoarece, pentru cel ce se deschide credinței în harul iertător care s-a arătat în persoana lui Hristos, moartea e deja depășită; lăsându-și în urmă trecutul, el a trecut dincolo de moarte, prin iubirea ce îl redă vieții, dând viață întregii comunități credincioase: „Noi știm că am trecut din moarte la viață, pentru că iubim pe frați; cine nu iubește pe fratele său rămâne în moarte“ (1 Ioan 3, 14). Iubirea frățească înseamnă credință în dreapta judecată la care „toți ne vom înfățișa“ împreună, fie că trăim în viața acestei iubiri, fie că murim în ne iubire: „Căci nimeni dintre noi nu trăiește pentru sine și nimeni nu moare pentru sine. Că dacă trăim, pentru Domnul trăim, și dacă murim, ai Domnului suntem“ (Rom. 13, 7-8). Indiferent față de moarte, care tot a Domnului este, credinciosul are conștiința prezenței vieții; viața este deja prezentă, căci „deodată, într-o clipeală de ochi“ (1 Cor. 15, 52), schimbarea așteptată în vremea de apoi ne înfățișează într-o nouă lumină. Este clipa în care fapta biruie moartea, deoarece ea nu mai trăiește pentru sine, ci în Hristos pe care iubirea îl mărturisește.

Rezumând, Bultmann afirmă: „întrucât, pentru Biblie, Dumnezeu este Dumnezeul istoriei și, prin urmare, Dumnezeul care vine mereu, lumea omului este înțeleasă ca o lume istorică, iar omul este înțeles în istoricitatea sa“. Ceea ce înseamnă că existența creștină este o existență eshatologică; desfășurându-se mereu ca viață viitoare, ea nu poate fi prezentă decât în slujba lumii mântuite. Cei eliberați de păcatul trecutului trăiesc prezentul, așteptând „în Duh nădejdea dreptății din credință“ (Gal. 5, 5). Credința „este lucrătoare prin iubire“ (5, 6), transformându-l pe om în persoană mărturisitoare, în „fapta cea nouă“ (6, 15) ce răspunde de lumea în care trăiește. Responsabilitate care nu este însă un dat al mundaneității existenței, ci o condiție obligatorie a mântuirii omului, nu prin părăsirea acestei lumi, ci prin afirmarea plenară a prezenței vieții până la rădăcina cea mai adâncă a lumii.

9. Paradoxul credinței

„Creștinismul vorbește despre un eveniment istoric care este în același timp eveniment eshatologic“, adică un eveniment care vestește sfârșitul lumii și al istoriei. Când Sf. Pavel spune: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său...“ (*Gal. 4, 4*), el înțelege că vremea Legii s-a sfârșit, lumea cea veche a apus, împlinindu-se însă în răsăritul noului eon reprezentat de sosirea lui Hristos („Căci sfârșitul Legii este Hristos“, *Rom. 10, 4*). Dreptatea care vine din lege se îndeplinește în omul care trăiește în ea, în dreptatea credinței în cel Mântuitor. Am văzut că sfârșitul iminent al lumii, așa cum era el imaginat de creștinismul primitiv, nu s-a produs, iar așteptarea a devenit speranță în acest act eshatologic. Bultmann se întreabă dacă „așteptarea mitologică“ se confundă cu credința creștină sau poate nu e decât veșmântul ce ascunde sensul adevărat al credinței. Dar credința însăși e așteptare ce ascultă cuvântul vestirii, sperând în împlinirea lui. Ce așteaptă ea în încordarea speranței? Sfârșitul lumii, nu însă în sensul cosmologic, ci în cel eshatologic. Ceea ce înseamnă că „existența credincioasă este existența eshatologică“, adică o existență ce crede în sfârșitul lucrării celei vechi, a trecutului și a păcatului care țin existența pe loc, năruind-o de fapt într-un prezent fără orizont. Necredința este astfel tocmai existența prezentă legată de trecut, păcatul închiderii într-un sfârșit absolut. Este falsa eshatologie pentru care lumea aceasta e singura cu putință; sfârșitul *acestei* lumi înseamnă sfârșitul Legii fără Hristos, căderea în nechemare și neascultare. Dimpotrivă, credinciosul, cu toate că trăiește în lumea de aici și de acum, aparține și lumii transcendente pe cale să vină. E vorba de două lumi opuse în esența lor și care se exclud reciproc? Nu, pentru că cel ce crede în mântuirea sa viitoare – în Duhul speranței eshatologice – primește *deja* darul eliberării de Judecata de Apoi: „Cel ce crede în El nu este judecat, iar cel ce nu crede a și fost judecat“ (*Ioan 3, 18*). Credința îl absolvă pe om de povara judecății viitoare, de păcatul disperării, al nevederii adevăratului sfârșit și al neîncrederii în actul său

revoluționar, mântuitor. Cel ce nu crede a fost judecat de trecutul său din care nu vrea să iasă, de păcatul limitării într-un prezent fără viitor. Fiind o existență eshatologică, existența creștină este „demundaneizată“, dar ea trebuie trăită în această lume. Este un prim paradox al credinței: doar ieșirea din lume poate întemeia o adecvată resituare a omului în lume.

Pe de o parte, creștinul e superior lumii acesteia prin faptul că el nu mai e supus păcatului, nemaifiind „sub lege, ci sub har“ (*Rom.* 6, 14), trăitor și umblător în Duh (*Gal.* 5, 25). În lumea de *aici*, creștinii sunt „pe pragul morții“, „ca niște pedepsiți“, „ca niște întristați“, „ca niște săraci“, „ca unii care n-au nimic“. *Dincolo*, ei sunt în viață, nefiind uciși, pururea în bucurie, „pe mulți îmbogățind“ și care „toate le stăpânesc“ (*2 Cor.* 6, 9-10). Antiteza dintre cele două stări reiese cu pregnanță: moarte, pedeapsă, întristare, sărăcie duhovnicească, lipsă de orizont vs. viață, eliberare de osândă, bucurie, bogăție harică și stăpânire a adevărului. Într-un cuvânt: neființă vs. ființă, polaritate esențială care exprimă dubla condiție a celor credincioși, existența *de prag*. Ceea ce ne conduce spre o dificultate reală în ordinea înțelegerii: este creștinul supus unei duble condiționări, ca neființă mundană și totodată ca ființă demundaneizată ? Să spunem mai întâi că judecata existenței lumești nu-i privește decât pe cei ce nu cred în Lumina care a venit în lume, adică în „numele Celui Unuia-Născut, Fiul lui Dumnezeu. Iar aceasta este judecata, că Lumina a venit în lume și oamenii au iubit întunericul mai mult decât Lumina“ (*Ioan* 3, 18-19). Cei ce cred în lucrarea adevărului în lume vin la Lumină săvârșindu-și faptele în Dumnezeu (*cf.* 3, 21). Nu au acces la ființă cei care, trăindu-și existența lumească, nu văd Lumina care a coborât în lume pentru a o transfigura. Creștinii, trăitori și ei în lume, știu că „vine ceasul și acum este“, când glasul Fiului lui Dumnezeu va învia pe cei ce-l vor auzi. Viețuind în lume, dar morți lumii („pe pragul morții“ lumii celei vechi), ei trăiesc viața cea nouă în Lumina adevărului, mutându-se din moarte la viață: „Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine nu va muri în veac“ (11, 25-26). Credința eshatologică împlinește *acum*

sfârșitul eonului trecut, cu condiția ca omul să creadă în această mutație radicală. „Vine ceasul“, pentru că limita timpului lumesc este intensitatea speranței în clipa mântuirii. Sperând în ceea ce va veni, adică în timpul ce pune capăt lumii, sper de fapt într-o lume ce pornește de la capăt. De aceea, clipa încheagă în prezentul ei întreaga speranță în viața viitoare. De aceea, viața viitoare „acum este“, căci speranța nu așteaptă în zadar, ci în însăși Persoana lui Iisus, sperând împreună cu El, crezând în viața Lui veșnică. Astfel că existența creștinului în lume nu poate fi decât credința în învierea lui Iisus, în pofida morții sale lumești.

Pe de altă parte, „paradoxul existenței creștine răspunde paradoxului Cuvântului devenit trup“. Nu-l putem întâlni pe Dumnezeu decât în natura omenească a lui Iisus, crezând însă în natura sa divină, acolo unde Dumnezeu ne dă întâlnire. Este ceea ce Kierkegaard numește *incognito*-ul lui Iisus, adică ascunderea esenței dumnezeiești în adâncul apariției omenești. Ascundere absolută doar pentru cei ce nu îl văd pe Iisus și rămân în orbire; dezvăluire însă – o ascundere deschisă – pentru cei care, crezând în Iisus, văd în apariția Fiului prezența Tatălui. Cel care spune, precum Filip, „Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne este de ajuns“ (Ioan 14, 8) nu crede în natura divină a lui Iisus, în calitatea sa de Trimis și de Vestitor al Cuvântului lui Dumnezeu. De aceea, Iisus răspunde: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl“ (14, 9); „Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine“ (14, 6). Funcția sa mijlocitoare decurge chiar din natura sa bi-unitară, divină și umană. Or, natura sa umană este în același timp lumească și istorică, pe când natura sa divină introduce în lume dimensiunea eshatologică. Evenimentul istoric – apariția lui Iisus în lume – este un eveniment eshatologic; Cuvântul devenit trup al lumii vestește sfârșitul lumii ! Acesta este paradoxul creștin; „Iisus Hristos este actul prin care Dumnezeu a pus capăt lumii celei vechi“. Pentru a înțelege mai bine acest paradox, trebuie să completăm afirmația lui Bultmann în felul următor: în Persoana lui Iisus, Dumnezeu a pus capăt lumii celei vechi și îi pune mereu capăt, în prezentul clipei întâlnirii existențiale a omului cu Iisus.

Iar omul nu se poate întâlni cu Iisus decât în credință și în iubire, întâlnind astfel pe Dumnezeu care îl așteaptă în prezentul mărturisirii acestui eveniment. Astfel încât, în măsura în care este un eveniment eshatologic, el nu e niciodată de domeniul trecutului; limita pe care o impune lumii este mereu prezentă, pentru că lumea nu se poate nelimita decât în prezența de fiecare clipă a sfârșitului.

Cum poate fi acest eveniment prezent ? se întreabă Bultmann. Și răspunde: „el este prezent în predicare, dar și în credință și în necredință ce îi răspund“. În credință, evenimentul eshatologic se prezintă ca mântuire, pe când în necredință, ca judecată a păcatului. Paradoxul însă se repetă: „predicarea este în același timp cuvânt omenesc și Cuvânt dumnezeiesc“. Iisus își păstrează ascunderea, căci în predicarea ca fapt istoric (act de limbaj aparținător celui ce predică în condițiile lumii de aici și de acum) ar trebui să se reveleze evenimentul eshatologic ca prezență divină. Este chiar problema vizată de Karl Jaspers, care consideră că, prin revelația sa istorică, Dumnezeu „se fixează într-un spațiu și într-un timp, într-un dat sau într-un șir de acte“, revelându-se doar în acest context, ceea ce l-ar supune „unei realități obiective în lume“ (Karl Jaspers – Rudolf Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, Munchen, R. Piper et Co., 1954, p. 41). Invocând experiența fundamentală ce opune neantul și libertatea ca transcendență, Jaspers pledează pentru „o radicală imediatitate cu Divinitatea“ (p. 83), nevăzând în experiența mijlocită a predicării decât o obiectivare a mesajului divin și, ca atare, un cuvânt omenesc care poate fi supus interpretării. La fel însă cum revelația istorică îl prezintă pe Dumnezeu ca transcendent istoriei (nu însă ca negare a ei, ci ca posibilitate, pentru om, de a depăși istoria lumii rămânând în istorie și în lume), predicarea este actul revelator în care locuiește Prezența lui Dumnezeu. Experiența acestei mijlociri este singura în care Cuvântul divin cheamă existența umană. Dacă harul nu se manifestă în predicare, altfel spus dacă el nu e lucrător în interpelarea adresată omului, în miezul existenței umane, ceea ce se revelează nu e decât imaginea unei proximități iluzorii: „Paradoxul predicării creștine, răspunde Bultmann, nu este

comprehensibil decât în măsura în care apare evident că conținutul predicării ca eveniment ce are loc în clipă nu este o idee, un adevăr universal“. Ce înțelegem prin „conținut“ al predicării ? Nu rostirea propriu-zisă a ceea ce e revelabil, ci ceea ce nu se poate revela decât în rostire. Cum putem rosti însă nenumitul, discursivizând o prezență pe care am supune-o astfel, așa cum spune Jaspers, unei realități obiective ? Dar nu noi suntem cei care rostim, ci glasul lui Iisus care vorbește prin credința noastră – credinței noastre – tot așa cum Dumnezeu glăsuiește în vorbele Fiului Său: „Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui“ (Ioan 14, 10); „Cuvântul pe care îl auziți nu este al Meu, ci al Tatălui care M-a trimis“ (14, 24). Cel ce predică acest Cuvânt o face înțelegând că nu se predică pe sine, ci însuși evenimentul prin care Prezența lui Iisus (și prin ea, Prezența lui Dumnezeu) se arată în lucrările omului. Ceea ce *se* rostește *se* vestește totodată ca eveniment eshatologic, ca act al unei semnificații viitoare, dar și ca act al credinței în semnificarea *actuală* a vestirii: „Și *acum* (s.n.) v-am spus acestea înainte de a se întâmpla, ca să credeți când se vor întâmpla“ (14, 29). Ceea ce se va întâmpla se întâmplă de pe *acum*, căci este tocmai semnificarea prin care harul mi se dezvăluie ca deschidere spre ceea ce mă transcende. Nu mă transcende însă ca ființă a libertății, ci îmi dăruiește libertatea în evenimentul acestei dezvăluiri. Ea *îmi* vorbește căci mi se oferă prin har resemnificându-mă, iar în această oferire de sine Dumnezeu însuși e prezent ca Dumnezeul *meu*.

Sensul predicării creștine constă deci în aducerea la lumina harului, și nu la lumina unei „idei“, fie că e vorba de ideea de Dumnezeu sau de ideea de har. Ca atare, conținutul predicării – ceea ce se manifestă ca prezență semnificantă în actul apariției – nu se supune principiilor raționale, nu impune însă nici un *sacrificium intellectus*, ci înfățișează un eveniment în chiar producerea sa actuală (în concretul viu al evenimentului). Eveniment al unei permanente noutăți, căci mă vizează doar pe mine în clipa întâlnirii existențiale, adică în prezentul personal al lumii istorice, dar și al unei nesecate

continuități, întrucât în cuvântul predicat se împlinește Persoana lui Iisus și, prin urmare, revelarea lui Dumnezeu într-un cuvânt omenesc. Fără să-mi comunice un adevăr general, predicarea mă interpelează, trezind adevărul în mine, solicitându-mi o hotărâre luminată de credință, responsabilă pentru că e orientată spre un viitor mereu prezent, întemeiată pe înțelegerea situației în care mă aflu ca ființă vizată. „Interpelarea necesită înțelegerea de sine în măsura în care omul este interpelat“ de Cuvântul divin. Interpelare directă, căci prin rostirea unui semen investit cu darul propovăduirii, Cuvântul mă pune sub semnul întrebării, implicându-mă în luarea hotărârii. Iar răspunsul acesteia nu poate fi decât recunoașterea ascultătoare a unei dezvăluiri, credința mărturisitoare a unei chemări.

Înțelegerea de sine a credinței creștine naște un al doilea paradox: cum mă pot înțelege ca ființă credincioasă care trăiește o existență eshatologică, din moment ce aceasta implică o *demundaneizare în lume*? Este o piatră de poticnire sau un scandal al logicii care reprezintă un obstacol deloc neglijabil. Ceea ce ne obligă la o lămurire a raportului dintre credincios și lume. Dacă aducem în discuție afirmația lui Eckhart („Tot ceea ce putem spune despre Dumnezeu nu este Dumnezeu“) sau sentința lui Angelus Silesius („Dumnezeu este un pur Neant“), înțelegem că Dumnezeu, în puritatea lui, este liber de orice raport cu ființa (*puritas essendi*), fiind mai presus de ființă. În răspunsul pe care îl dă lui Moise, Dumnezeu spune: „Eu sunt Cel ce sunt“ (*Ieșirea* 3, 14), adică Cel ce este deasupra ființării și nu poate fi decât ființarea. De aceea, ființa este pentru creatură, pentru om și lumea în care ființează întru Duh, în Lumina Celei de-A Treia Persoane a Unității Divine. Dar chiar și numindu-l *Unu*, nu facem decât să-i atribuim un nume care nu poate să dezvăluie „prezența unui prezent“, cum spune Alain de Libera (cf. *La mystique rhénane*, Seuil, 1994, p. 284 ș.u.). Ceea ce transpare în Unu este tocmai „neantul“ lui Dumnezeu: „El nu este absolut nimic, nefiind nici asta, nici cealaltă“, afirmă Eckhart, pentru că e Nimicul pur al trans-esențialului, Absolutul „adevăratei lumini care este neant“. Or, pentru a vedea adevărul acestei lumini, care

este ne-ant (*n-ih*), e nevoie de „orbirea” care să-l „retragă cu totul pe Dumnezeu din ființare (*ens*)”. În acest sens trebuie înțeleasă și viziunea Sfântului Pavel care, pe drumul Damascului, „deși avea ochii deschiși, nu vedea nimic” (*Fapte* 9, 8), nevăzând altceva decât Neantul divin. Intrând în acest neant al absolutei purități, creștinul suferă o demundaneizare radicală, ceea ce implică o totală lepădare de sine și de orice „cunoaștere” pozitivă. Pătrunderea credinței în neantul divin înseamnă neantizarea mea ca existent în această lume, depășirea tuturor celor ce ființează, pentru a mă elibera de orice obiectivare ce mă leagă de timp și de spațiu. Este chiar contactul cu Dumnezeu care, desființându-mă ca ființă a lumii, mă înalță deasupra naturii, îndumnezeindu-mă ca ființă trăitoare în Duh. „Belșugul” vieții (*Ioan* 10, 10) sau prisosul harului (*Rom.* 5, 20) arată cu limpezime că darurile lui Dumnezeu sunt peste măsură, nelimitate, adică dincolo de măsurile și limitele lumești: „Mare este Domnul nostru și mare este tăria Lui și priceperea Lui nu are hotar” (*Ps.* 146, 5), căci lumina nu poate fi hotărnicită de întuneric („întunericul nu a cuprins-o”, *Ioan* 1, 5). Dumnezeu trebuie întâlnit în neantul ființei sale fără de ființă, în nemăsura harului pe care îl revarsă asupra ființării. Întâlnire care presupune o lipsă de măsură a cunoașterii omenești, o ieșire din tiparele acestei lumi, din cuprinsul creației și al ființării: „Cel care dorește să te cunoască, Doamne, trebuie să te măsoare fără măsură” (Sf. Bernard), cu supra-măsura halucinantă a propriului neant.

Iată că Neantul Divin presupune neantul lumii; a te pierde în neantul lumii înseamnă a nu-l întâlni pe Dumnezeu; a te pierde în Neantul Divin echivalează cu o pierdere a lumii, dar cu o renaștere în prisosul harului lui Dumnezeu. *Noul Testament* abundă în sentințe care îndeamnă la îndepărtarea de tot ceea ce e lumesc: „să ne păzim pe noi fără de pată din partea lumii” (*Iacov* 1, 27); „Și lumea trece și poftetele ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac” (*1 Ioan* 2, 17); „Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el” (2, 15). A te îngriji „de cele ale lumii” (*1 Cor.* 7, 33) înseamnă în acest context a

te supune plăcerii lumești, și nu slăvirii și îngrijirii „de cele ale Domnului”, care are drept scop „alipirea de Domnul, fără clintire” (7, 35). Ceea ce vrea să spună că, pentru credincios, lumea este răstignită pe crucea Domnului, dar „este răstignită pentru mine, și eu pentru lume!” (Gal. 6, 14). Iisus s-a răstignit pe crucea lumii, la fel cum El răstignește lumea în fiecare dintre noi, pentru ca noi, la rândul nostru, sub povara crucii personale, să celebrăm venirea Lui în lume. Doar astfel lumea poate fi neantizată, prin biruința credinței în Neantul supra-lumesc al Dumnezeuirii: „În lume necazuri veți avea; dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea” (Ioan 16, 33). Este îndrăzneala credinței care, neluându-ne din lume, înțelege Cuvântul Celui care nu aparține lumii (cf. Ioan 17, 14-15). A păzi puritatea credinței în raport cu lumea tribulațiilor înseamnă a păzi poruncile lui Dumnezeu. Această păzire a ceea ce în noi e mai presus de noi (dar nu și de puterile noastre) este chiar biruința asupra lumii, credința în Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu. „Aceasta este biruința care a biruit lumea: credința noastră” (1 Ioan 5, 4), altfel spus *paza minții*, „o depănare neconținută a numelui lui Dumnezeu în minte, cu căutarea inimii, adică cu concentrarea minții în ea însăși” (D. Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, 1993, p. 151).

Cele spuse mai sus ar justifica cu ușurință demundaneizarea prin ascetism. Dacă prin asceză înțelegem eliberarea firii de sub robia morții (eforturile ascetice fiind mijloace prin care firea omenească individuală participă tot mai mult la forța firii omenești a lui Hristos care e prezentă în noi; „de aceea asceza creștină e o moarte treptată cu Hristos, ca desfășurare de putere, o moarte a omului vechi”, D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 15), moartea firii nu are sens decât în „moartea după asemănarea lui Hristos, care este moartea păcatului și a morții produsă de el” (*Ibid.*, p. 14). „Nimic nu este întinat prin sine” (Rom. 14, 14), „toate sunt curate” (14, 20), așadar și firea noastră lumească în care lucrează forța lui Hristos și a cărei moarte o răscumpără pentru totdeauna. Mortificarea firii prin asceză nu înseamnă în esență lepădare de lume, ci biruirea păcatului din lume prin moartea făcătoare de viață a lui Hristos. De aceea, credinciosul

nu poate afirma despre sine „toate îmi sunt îngăduite“ (*1 Cor.* 6, 12) decât conform libertății conștiinței sale care îi arată că nu toate îi sunt de folos, căci ceea ce nu îi folosește este chiar firea supusă păcatului din lume, firea cea slabă, de care nu trebuie să se lase biruit. Toate îi sunt îngăduite, „dar nu toate zidesc“ (10, 23), deoarece nu în toate cele ce ființează lucrează firea cea ziditoare a harului, supuse fiind slăbiciunii și stricăciunii, corupte de păcatul morții ce se strecoară în miezul lor cel mai adânc. De *acest* aspect al lumii trebuie să se păzească fără de pată creștinul, de iubirea acestei lumi cu poftele ei neînfrânate, de neantul morții vii care biruie firea cea slabă, fără de credință. Îngăduința față de toate înseamnă păzire a lucrării nealterate a harului, îngrijirea purității și cultivarea credinței în Duhul lui Dumnezeu. Libertatea omului este tocmai eliberarea de cele neziditoare în om, lepădarea de neantul celor nepăzite și ca atare săditoare de grijă. Grijă de lume (îngrijorarea) îl înlanțuie pe om de ceea ce lumea nu e decât ca moarte a chipului lui Dumnezeu; dimpotrivă, grijă de mântuire (îngrijirea) este redobândire a acestui Chip. „De grijă cea dintâi trebuie să scape omul, spune D. Stăniloae, pentru a se face disponibil lui Dumnezeu. Când a scăpat de ea, a scăpat de împătımire, a dobândit nepătımirea. Spre eliberarea aceasta țintește purificarea, nu ca să ne elibereze de grijă de Dumnezeu“ (*op. cit.*, p. 104). Astfel încât, existența creștină nu înseamnă o fugă de lume, o îndepărtare de esența sa mântuibilă – căci stă chiar în esența omului să ființeze în lume – , ci o distanțare lăuntrică față de pătimirile lumii. Este distanța paradoxală a *pragului* pe care o creează acel „ca și cum“ prin care se desparte moartea de viață. Nu e vorba însă de o prăpastie insurmontabilă: „cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea“ (*1 Cor.* 7, 31) sunt cei pentru care existența mundană nu e decât trupul suferinței în care se ascunde slava întreită a transcendenței, chipul cel trecător al lucrurilor prin care se vedește Chipul Dumnezeirii.

Pe de o parte deci, lumea este creația lui Dumnezeu în care „cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi“ (*Rom.* 1, 20), iar pe de altă parte, lumea își are propriul

stăpân, „Dumnezeul veacului acestuia“ (2 Cor. 4, 4) care orbește mintea celor necălăuziți de credință. Pe de o parte, „înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă“ (1 Cor. 2, 7), pe de alta „înțelepciunea acestui veac“ (2, 6). Semnificând condițiile și posibilitățile oferite vieții omenești care poate dispune de ele, lumea este creație dumnezeiască disponibilă, adică pusă la dispoziția libertății umane. Primejdia care amenință această deschidere este însă tocmai poziția omului ispitit de a se folosi de cele neziditoare din lume, dar și de a transforma totala îngăduință („toate îmi sunt îngăduite“) într-o totală obiectivare. Este momentul în care posibilul lumii își pierde disponibilitatea, preschimbându-se într-un dat al cunoașterii independente de Dumnezeu. Omul nu se eliberează în această obiectivare, neputând dispune în realitate de o lume acum lipsită de disponibilitate. Mai mult, el însuși este la dispoziția lumii, căci e dependent de propria sa dorință de dominare. Îngrijindu-se doar de ceea ce posedă, se vede el însuși posedat, nevăzând decât lumea ce îl captivează și îl cufundă în obiectualitatea imanentei, în grija căreia se dă. De fapt, în grija cui se dă, de vreme ce „lumea întreagă zace sub puterea celui rău“ (Ioan 5, 19) ? Nu oare păcatului necunoașterii acestei căderi, al proastei situări care îl face răspunzător de pierderea libertății ? Ce poate să însemne acum demundaneizarea, dacă nu simpla ostilitate față de o lume ostilă, căci e văduvită de taina ascunderii lui Dumnezeu ?

Spre deosebire de această falsă libertate în raport cu lumea, demundaneizarea creștină presupune în primul rând o lepădare de sine, altfel spus o eliberare de „grija“ de a asigura viața prin sine însuși. Tocmai la această grijă se referă Sf. Pavel când spune: „eu vreau ca voi să fiți fără de grijă“ (1 Cor. 7, 32), adică lipsiți de aplecarea îngrijorată spre chipul trecător al lumii, dar cu grijă sfântă – cu îngrijire – pentru cele ale Domnului de care trebuie să ne alipim fără rezervă. „Iar cel ce se alipește de Domnul este un duh cu El“ (6, 17), eliberat de păcatul dezlipirii de adevărata lui menire, aceea de a se lăsa în voia viitorului. De aceea, libertatea creștinului față de lume, dar în lume – uitarea de sine – semnifică totodată o *deschidere*

către viitor, o regăsire de sine în fiecare clipă a prezentului. Ca atare, nici rămânerea în trecut, în limitele vechii existențe, nici crearea unui viitor al propriului adevăr, care nu este de fapt decât un viitor fără prezent, o încremenire în proiectul rațiunii. Deschiderea către viitor, departe de a fi pasivitatea lipsei de voință și de acțiune, implică ființa întreagă, deoarece înseamnă o disponibilitate responsabilă față de veșnica noutate a vieții. Raportul paradoxal al existenței creștine cu lumea, spune Bultmann, taina existenței demundaneizate, eshatologice, constă în faptul că lumea *aceasta*, ca fire a păcatului, se cufundă în neant, pe când lumea înțeleasă drept creație divină iluminează mereu răspunderea umană. Căci viața omului, în esența ei, se desfășoară chiar în inima acestui paradox: ea există în această lume *ca și cum* lumea n-ar exista.

Cum putem exista în ceea ce, pentru noi, nu există? Existența este posibilă doar în prezentul de fiecare clipă în care se consumă întâlnirea cu destinul istoric. Întâlnire în care ființa o ia mereu înaintea ființării lumii, aflând în prezentul existent un veșnic viitor ce survine ca eveniment ineputabil. Astfel încât, în clipa întâlnirii cu această apariție, care *este* mereu deoarece mereu *va fi*, lumea ca atare nu mai există, ea rămâne oarecum în urmă, într-un trecut nechemat la existență. În acest sens putem vorbi de transcenderea lumii într-o revelație a Cuvântului „care ne întâlnește aici și acum ca interpelare evenimentială a lui Dumnezeu“. *Aici și acum* înseamnă *deja* prezentul unei lumi în care se întrupează o întrebare vitală, existențială; dar nu se poate întrupa decât în noua existență pe care o instaurează și care nu este a lumii, ci a prezenței evenimentului în clipa prezentă. De aceea, conchide Bultmann, „evenimentul istoric nu este rechemat ca un fapt al trecutului: el este mereu prezent în predicarea care ne interpelează“. Cu alte cuvinte, ceea ce s-a petrecut în istorie ca eveniment al trecutului nu ne vizează decât în petrecerea sa aici și acum ca eveniment al prezentului. Istoria nu e limitată la ceea ce a fost, ci trăiește mereu în prezentul chemării pe care o adresează omului. Este, de fapt, funcția eshatologică pe care o implică orice înțelegere de sine ca înțelegere a unei existențe cu

neputință de obiectivat în ceea ce a fost (deci în ceea ce nu este: în neantul lumii), posibilă doar în ceea ce va fi (deci în ceea ce este: în creația pururi reînnoită a lumii). Neîntemeiată în rațiune, credința este un act de voință, o determinare, o decizie, adică un răspuns dat Cuvântului divin, acceptarea darului care îl cheamă pe om să ia o hotărâre. Dar și voința acestei hotărâri este un dar, căci, crezând în ceea ce îi este dat, omul înțelege că este chemat să dea un răspuns interpelării lui Dumnezeu. Credința este astfel *înțelegerea* situației sale în lume: de ființă întrebătoare asupra rosturilor ultime și răspunzătoare chemării ce-i stârnește propriile întrebări. El nu răspunde însă decât prin credința Celui ce i-o cere oferindu-i-o. Paradoxul credinței este paradoxul transcendenței prin care Dumnezeu îl cheamă pe om de dincolo de om, pentru a-l întâlni în adâncul cel mai intim al ființei sale.

10. *Experiența Transcendentului*

Într-una din paginile romanului *Siebenkas*, Jean-Paul dă glas viziunii ateiste conform căreia, refuzând prezența lui Dumnezeu în univers, omul se află singur în fața propriului său destin: „Universul întreg este sfâșiat de mâna Ateismului și fărâmițat în nenumărate puncte care sunt tot atâția Eu care scânteiază, se scurg, se pierd, roiesc împreună și se împrăștie, fără unitate sau consistență. *Nimeni nu este atât de singur în univers precum cel ce îl neagă pe Dumnezeu* (s.n.)...A ! dacă fiecare Eu este propriul său părinte și creator, de ce n-ar putea fi și propriul său înger exterminator ?” Aici, ateismul este de fapt un nihilism, căci afirmându-și propriul Eu autonom, investindu-l cu prerogativele paternității și ale creativității (în sensul creației-de-sine), omul își reneagă adevăratul Părinte creator. Singurătatea absolută ce rezultă din acest gest paricid ar trebui să însemne o totală asumare a existenței, responsabilitatea fără rezerve față de o lume creată după chipul și asemănarea omului vindecat de complexul unui absolut transcendent, eliberat de obsesia angoasantă a unui „dincolo” ce-l încătușa într-un „dincoace” de neînțeles.

neputință de obiectivat în ceea ce a fost (deci în ceea ce nu este: în neantul lumii), posibilă doar în ceea ce va fi (deci în ceea ce este: în creația pururi reînnoită a lumii). Neîntemeiată în rațiune, credința este un act de voință, o determinare, o decizie, adică un răspuns dat Cuvântului divin, acceptarea darului care îl cheamă pe om să ia o hotărâre. Dar și voința acestei hotărâri este un dar, căci, crezând în ceea ce îi este dat, omul înțelege că este chemat să dea un răspuns interpelării lui Dumnezeu. Credința este astfel *înțelegerea* situației sale în lume: de ființă întrebătoare asupra rosturilor ultime și răspunzătoare chemării ce-i stârnește propriile întrebări. El nu răspunde însă decât prin credința Celui ce i-o cere oferindu-i-o. Paradoxul credinței este paradoxul transcendenței prin care Dumnezeu îl cheamă pe om de dincolo de om, pentru a-l întâlni în adâncul cel mai intim al ființei sale.

10. *Experiența Transcendentului*

Într-una din paginile romanului *Siebenkas*, Jean-Paul dă glas viziunii ateiste conform căreia, refuzând prezența lui Dumnezeu în univers, omul se află singur în fața propriului său destin: „Universul întreg este sfâșiat de mâna Ateismului și fărâmițat în nenumărate puncte care sunt tot atâția Eu care scânteiază, se scurg, se pierd, roiesc împreună și se împrăstie, fără unitate sau consistență. *Nimeni nu este atât de singur în univers precum cel ce îl neagă pe Dumnezeu* (s.n.)...A ! dacă fiecare Eu este propriul său părinte și creator, de ce n-ar putea fi și propriul său înger exterminator ?” Aici, ateismul este de fapt un nihilism, căci afirmându-și propriul Eu autonom, investindu-l cu prerogativele paternității și ale creativității (în sensul creației-de-sine), omul își reneagă adevăratul Părinte creator. Singurătatea absolută ce rezultă din acest gest paricid ar trebui să însemne o totală asumare a existenței, responsabilitatea fără rezerve față de o lume creată după chipul și asemănarea omului vindecat de complexul unui absolut transcendent, eliberat de obsesia angoasantă a unui „dincolo” ce-l încătușa într-un „dincoace” de neînțeles.

Jean-Paul este astfel un precursor al lui Nietzsche care, în *Știința veselă*, proclamă moartea lui Dumnezeu, înțelegând prin aceasta moartea Dumnezeului creștin. Dar, comentează M. Heidegger în *Holzwege* (studiul *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*), „numele de Dumnezeu și de Dumnezeu creștin sunt utilizate în gândirea lui Nietzsche pentru a caracteriza lumea suprasensibilă în general. Dumnezeu este numele folosit pentru universul Ideilor și al Idealurilor“. Oricum ar sta însă lucrurile, cert e faptul că ateismul este o consecință a științei moderne a naturii și a imaginii pe care ea și-o făurește despre o lume în care „ipoteza de lucru: Dumnezeu“ nu mai este operantă. Și aceasta, deoarece metoda științifică supune lumea unei priviri obiectivante, privire pentru care Dumnezeu nu există tocmai fiindcă o categorie precum cea a suprasensibilului nu poate fi transformată în obiect.

„Ateismul care sfârșește în nihilism, spune Bultmann, este mai degrabă consecința *secularizării lumii*, a cărei percepție obiectivantă a naturii nu este decât o manifestare parțială“. Înseamnă că interpretarea secularizantă spune mai mult decât privirea obiectivantă, căci ea se află la rădăcina unei noi imagini asupra lumii, a unei noi mentalități ce mută raportul care îl leagă pe om de propria-i existență. Dacă omul își reprezintă lumea drept un obiect, o face deoarece el rupe orice legătură cu o Putere transcendentă. Ne aflăm, conform lui Heidegger, în era *subiectității* ce caracterizează poziția omului-subiect față de o lume-obiect pe care o investește cu propriile sale valori. Ceea ce s-a numit „umanizarea“ naturii nu e decât o antropomorfizare a lumii, o reducere a existentului la scara limitelor umane; omul singur se află în centrul unei lumi pe care, mărginind-o, o marginalizează, dezechilibrând-o de fapt pentru că o văduvește de adevăratul ei centru supralumesc (în acest sens, antropocentrismul, cu cât este mai nemărginit, cu atât viziunea sa este mai limitată).

În ceea ce privește creștinismul, raportul lui cu lumea este mai complex. În locul antropomorfizării obiectivante a lumii, specifică interpretării ateiste, el procedează la o totală devalorizare a lumescului. De aceea, spune Bultmann, „creștinismul a fost un factor

decisiv în procesul de secularizare a lumii“, căci credința creștină, urmărind îndumnezeirea omului, conduce la o concomitentă „de-dumnezeire“ a lumii, pe care o reduce la starea ei de pură mundaneitate. Acum, omul nu e eliberat de o Putere transcendentă absolută și suprasensibilă, ca un centru creator al existenței, ci de puterile lumești ce caută să disperseze acest centru, dizolvându-l în relativitatea mundană. Libertatea este aici o lepădare de tot ceea ce nu este supra-lumesc și, implicit, de tot ceea ce înseamnă obiectivare a lumescului. Secularizând lumea, creștinismul o reazăază în *absența* valorilor autonome căci, conform expresiei lui Fr. Gogarten, secularizarea creștină reprezintă „mundaneizarea lumii“. Când Luther spune că „un creștin este stăpânul liber al tuturor lucrurilor și nu este supus nimănui“, el nu face decât să sublinieze presupoziția secularizării lumii ca fiind tocmai conștiința libertății creștine. Este însă doar o jumătate de adevăr, deoarece conștiința secularizantă postulează o libertate *față de* lume, ca față de un obiect căruia îi întoarce spatele în gestul delăsător al indiferenței. Creștinul nu poate fi însă indiferent față de lumea în care trăiește, căci credința, chiar dacă presupune o lepădare de lume și o redimensionare a existenței prin ancorarea ei într-un centru supra-lumesc, nu părăsește lumea, nu o „uită“ în limitele obiectivației, ci o reîvestește cu semnele revelației, resemnificând-o și mântuind-o prin ceea ce lumea este mai presus de simpla ei mundaneitate. Secularizarea creștină a lumii implică așadar două momente dialectice: o „de-divinizare“, adică o mundaneizare a lumescului, și o „re-divinizare“, adică o îndumnezeire în lumina supra-lumescului. De aceea, libertatea creștinului față de lumea în care trăiește este în același timp responsabilitate față de ea, căci el e răspunzător de menirea ce-i este încredințată în lume. În acest sens înțelegem urmarea cuvintelor lui Luther: „un creștin este slujitorul îndatorat al tuturor lucrurilor și este supus întregii lumi“. Creștinul este stăpân și slujitor, căci libertatea lui este o lepădare de lumescul lumii, dar și o supunere ascultătoare față de cuvântul dumnezeiesc în stare să mântuie lumea.

Dacă libertatea față de lume este totodată responsabilitate a grijii față de reînnoirea lumii, înseamnă că lumea este dată în grija rațiunii omenesti. Rațiunea are rolul de a conferi coerență acțiunii și de a o supune unui comandament moral care să-i supravegheze orientarea și scopurile conform unei legități determinante. Dacă însă această legitate este considerată un dat absolut al individului care își afirmă astfel o autoritate legiuitoare prin care se contestă orice răspundere supra-individuală, impunându-se în schimb libertatea unei valorizări „antropocentrice“, avem de-a face cu o autonomie ca act de secularizare a transcendenței. Autonomia nu e aici decât ateism și nihilism, căci reprezintă o autonomie *a rațiunii* (sau rațiunea autonomă) care se erijează în autonomie a ființei umane în întregul ei. Când spun: „sunt autonom“, nu voința rațiunii este cea care îmi impune o lege al cărei imperativ trebuie să răsune până în cel mai îndepărtat ungher al ființei mele ? Dar în ultima fibră a sa, ființa e rebelă față de acest comandament care nu privește decât rațiunea și obiectele ei. Dacă ființa e esențialmente libertate, aceasta nu se datorează nicidecum autonomiei rațiunii (și cu atât mai puțin autonomiei condiției umane, a omului-ca-om), ci exercițiului autonom al rațiunii, ca instrument pus *în slujba* autenticității ființei în integralitatea ei. Sunt autonom, în adevăratul înțeles al cuvântului, în măsura în care libertatea rațiunii *nu* e o garanție suficientă a libertății ființei mele.

„Religia este și ea antrenată pe urmele «subiectității»“, afirmă Bultmann, în cazul în care creștinismul este considerat drept religia cea mai „înaltă“ în raport cu alte religii „inferioare“. Cine stabilește această ierarhie, dacă nu – din nou – rațiunea subiectului evaluator ce distinge între valori și non-valori ? Este, de asemenea, cazul religiei ideologizate sau al celei sincretiste, a căror pervertire constă în diluarea speranței secularizate, respectiv dispersate. În ambele situații, religia se transformă în *religiozitate*, adică fie într-un sentimentalism obsedat de ritualul bisericesc, fie într-o stare subiectivă dominată de utopii milenariste. Religiozitate care abolește raportul omului cu transcendentul, fisurând totodată cunoașterea de sine, căci, concepând doar imanența divinului, ea neagă însăși revelația (nimic nu există dincolo; ca atare, nimic nu se poate revela aici; revelația de sine a

imanenței cade în absurd, întrucât ea reprezintă doar locul în care apariția unei prezențe devine posibilă). „Omul, spune D. Bonhoeffer (omul amenințat de organizarea modernă), se reîntoarce la el însuși. El a triumfat în toate, în afară de el însuși ! Se poate pune la adăpost de toate, în afară de sine însuși. În cele din urmă, totul depinde de om“ (*Widerstand und Ergebung*, 1954, p. 258). Totul depinde de om, căci el este cel care decide unde se poate regăsi: în absența Divinității transcendente, deci într-o imanență pustie, sau într-un raport de co-prezență cu transcendența unui Dumnezeu pe care îl întâlnește în preajmă. „În religiozitate se abandonează tocmai ceea ce întemeiază – în ce privește cel puțin credința creștină – religia autentică: relația omului cu Dumnezeul transcendent din față“, adică Dumnezeul pe care credinciosul îl invocă drept o Prezență proximală căreia i se poate adresa cu „Tu“. Ceea ce se pierde prin urmare în acest ateism mascat este raportul omului cu Dumnezeul viu a cărui transcendență e întâlnită în imanența în care își revelează lucrarea (la fel cum o pierdere inversă este credința într-o transcendență absolută, într-un dincolo despărțit de lumea de aici). Nu există credință creștină fără *revelația* care, ca eveniment aparițional, transcende exercițiul obiectivant al rațiunii, adresându-se existenței omului în înțelesul ei istoric și eshatologic. Este experiența hermeneutică a „finitudinii umane“ de care vorbea H.-G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1965, p. 339; *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976, p. 202), căci precomprehensiunea acestei experiențe ce izvorăște din conștiința finitudinii zdruncină existența umană, deschizând-o spre înțelegerea valorii transcendente a prezenței lui Dumnezeu.

Transcendentul, spuneam, nu e de căutat deasupra lumii sau dincolo de ea, ci în adâncul centrului său. „Dumnezeu este transcendent în sânul vieții noastre“, afirmă Bonhoeffer, căci „transcendentul nu este departele nesfârșit, ci tocmai aproapele“ (*op. cit.*, p. 255). Credința este astfel chiar locul întâlnirii între două realități: un subiect rațional istoric și un Subiect transcendent și veșnic. Dar aceste două persoane aflate într-o situație existențială nu se pot întâlni decât în lumea experienței concrete, acolo unde adevărul subiectiv și realitatea obiectivă se contopesc în revelația

credinței. Paul Tillich spune de fapt același lucru: „Teologia constă în tensiunea ce se stabilește între cei doi poli: adevărul etern al obiectului său și situația temporală în care acest adevăr trebuie primit” (*Systematische Theologie* I, 1955, p. 9). Or, adevărul etern al obiectului teologic este tocmai Subiectul divin transcendent lumii, dar de neaflat decât în miezul lumii, Persoana increată a veșniciei care nu se revelează ca Prezență decât în prezentul clipei. Survenire ce abolește opoziția dintre natural și supranatural, deoarece „Dumnezeu trebuie să fie recunoscut ca fiind absolutul în relativ”. Credința într-un absolut al existenței reînnoite nu desființează relativul lumii, ci îl convertește la o realitate *a lumii*, prezentă *hic et nunc*, dar participând la o prezență ce o transcende. De aceea, raportul de co-participare care se stabilește între credință și mundaneitate este un raport dialectic. Creștinul nu crede în lumea din care se retrage, în existența temporală de care se leapădă, fiind deci într-un totu liber ca persoană demundaneizată, dar crede totodată în intimitatea prezenței lui Dumnezeu care se manifestă ca apariție mundană transfigurantă. Ea nu numai că schimbă fața lumii în care survine, ca eveniment absolut eliberator, dar, în virtutea transcendenței sale, provoacă o adevărată revoluție în ființa celui ce crede. Între *revoluție* și *revelație* există o intimă comuniune, căci ceea ce se revelează răstoarnă ceea ce adăpostește și face posibilă revelația, după cum orice autentică răsturnare în ordinea lucrurilor trebuie să ofere o nouă viziune asupra lumii pe care o reasază într-o nouă lumină. Este chiar expresia raportului dialectic între dimensiunea istorică și cea eshatologică a fenomenului religios.

Dialectica raportului între mundaneitate și credința într-un Dumnezeu transcendent nu implică o concepție panteistă, cum ar părea la prima vedere. Panteismul nu cunoaște paradoxul dialectic al absolutului și relativului, situația lui *ca și cum*, existența de *interval* sau de *prag* ce caracterizează conștiința creștină. Dumnezeul panteist se află pretutindeni în lume, fiind totuși exterior experienței umane. Dacă omul se dizolvă în această natură îndumnezeită, nu o face pentru a renaște existențial în *această* lume pe care nu o poate părăsi, ci pentru a se pierde în hăul imanent al unei lumi fără transcendență.

Panteismul nu urmărește îndumnezeirea omului, ci dezumanizarea lumii. Chiar dacă vorbește, precum E. Barlach, de „schimbările lui Dumnezeu” (un fel de acte de condescendență iconomică sau energii lucrătoare în lume), E. Troeltsch încearcă să explice „multiplicitatea realului și a dinamicii sale” printr-o mișcare lăuntrică a vieții Totului sau a Divinității, printr-un „proces vital al Absolutului” care este de fapt o devenire a Spiritului divin (*Der Historismus und seine Probleme*, 1922, apud F. Gogarten, *Verhangnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953, pp. 112-114). Cu toate acestea, problema nu e rezolvată pe temeiul istoricității existenței umane, ci dintr-o perspectivă speculativă care concepe o Divinitate transcendentă existentă dincolo de ființa istorică. Pe de altă parte, H. Jonas (în *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, 1963, pp. 44-62), consideră că Dumnezeu și-a ales singur destinul prin care, lăsându-se în voia deciziei umane, își oferă transcendența unui acces imanent. Responsabilitatea este calea ce asigură atât libertatea temporală a omului, cât și libertatea atemporală a divinității; Dumnezeul Creator al lumii este mereu recreat în libertatea creatoare a omului (aspect care apropie această concepție de aceea a lui Berdiaev, pentru care însăși credința este un act de creație). Este vorba de o inter-dependență în act, paradox prin care veșnicia lui Dumnezeu este văzută ca istoricitate, ca temporalitate lucrătoare în veac și în vecii vecilor: „Dacă eternitatea lui Dumnezeu s-ar preta să fie «construită» filosofic, spune M. Heidegger, atunci ea n-ar putea fi înțeleasă decât ca o temporalitate mai originară și «infinită»” (*Sein und Zeit*, 427, n.1; *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003, p. 564, n.13). Dacă veșnicia este atributul exclusiv al transcendenței, ființa limitată în timp nu are acces la înțelegerea divinității transcendente decât reconstruindu-i temporalitatea, adică actul originar al creației, și prin aceasta reîntemeindu-și propria temporalitate, reasezându-se astfel în lume ca ființă-a-creației în raport cu veșnicia pururi vie a propriului destin istoric. Singura alternativă a omului confruntat cu problema transcendentului este aceea de a nu o mai concepe ca problemă, ci drept cale a istoricității ce se deschide spre un Absolut de neîmplinit decât în relativul existenței concrete.

Panteismul nu urmărește îndumnezeirea omului, ci dezumanizarea lumii. Chiar dacă vorbește, precum E. Barlach, de „schimbările lui Dumnezeu” (un fel de acte de condescendență iconomică sau energii lucrătoare în lume), E. Troeltsch încearcă să explice „multiplicitatea realului și a dinamicii sale” printr-o mișcare lăuntrică a vieții Totului sau a Divinității, printr-un „proces vital al Absolutului” care este de fapt o devenire a Spiritului divin (*Der Historismus und seine Probleme*, 1922, apud F. Gogarten, *Verhangnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953, pp. 112-114). Cu toate acestea, problema nu e rezolvată pe temeiul istoricității existenței umane, ci dintr-o perspectivă speculativă care concepe o Divinitate transcendentă existentă dincolo de ființa istorică. Pe de altă parte, H. Jonas (în *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, 1963, pp. 44-62), consideră că Dumnezeu și-a ales singur destinul prin care, lăsându-se în voia deciziei umane, își oferă transcendența unui acces imanent. Responsabilitatea este calea ce asigură atât libertatea temporală a omului, cât și libertatea atemporală a divinității; Dumnezeul Creator al lumii este mereu recreat în libertatea creatoare a omului (aspect care apropie această concepție de aceea a lui Berdiaev, pentru care însăși credința este un act de creație). Este vorba de o inter-dependență în act, paradox prin care veșnicia lui Dumnezeu este văzută ca istoricitate, ca temporalitate lucrătoare în veac și în vecii vecilor: „Dacă eternitatea lui Dumnezeu s-ar preta să fie «construită» filosofic, spune M. Heidegger, atunci ea n-ar putea fi înțeleasă decât ca o temporalitate mai originară și «infinită»” (*Sein und Zeit*, 427, n.1; *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003, p. 564, n.13). Dacă veșnicia este atributul exclusiv al transcendenței, ființa limitată în timp nu are acces la înțelegerea divinității transcendente decât reconstruindu-i temporalitatea, adică actul originar al creației, și prin aceasta reîntemeindu-și propria temporalitate, reasezându-se astfel în lume ca ființă-a-creației în raport cu veșnicia pururi vie a propriului destin istoric. Singura alternativă a omului confruntat cu problema transcendentului este aceea de a nu o mai concepe ca problemă, ci drept cale a istoricității ce se deschide spre un Absolut de neîmplinit decât în relativul existenței concrete.

„E vorba deci, precizează Bultmann, de a ne păstra disponibili acestei deschideri de fiecare clipă către întâlnirile cu Dumnezeu în lume și în timp“. Cu alte cuvinte, e vorba de a ne lăsa întâlniți de Veșnicia care ne scoate din limitele Eului închis în sine, pentru a ne transforma într-o nouă ființă, ființa autentică ce participă fără încetare la o situație care o reînființează în existență. Act de participatie – revoluționar și revelator – care este un eveniment al transcenderii mundaneității în inima mundanului, un *aveniment* care e interogare și înțelegere totodată, transfigurare și ascultare, izbăvire și supunere. El se realizează în concretul co-ființei umano-divine, ca revelație a prezenței Celuilalt, a veșniciei ce ad-vine în trupul și în timpul lumii. Nu ad-vine însă drept conținut al unei cunoașteri obiective, ci ca realitate personală ce ia chipul iubirii, ca adânc subiectiv transcendent Eului lumesc, dar implicat în lumea de care răspunde, căci de buna rezolvare a acestui paradox depinde însăși libertatea omului. Sensul credinței constă tocmai în dubla responsabilitate pe care o presupune: față de Dumnezeu și față de lume. Una dintre aceste dimensiuni nu poate supraviețui în lipsa celeilalte; nu ne putem asuma răspunderea față de lume fără să credem în Creatorul lumii, după cum doar credința într-un Transcendent absolut, exterior lumii, ne condamnă fără echivoc la pierderea libertății. În primul caz avem de-a face cu un pur imanentism (ceea ce caracterizează, în ultimă instanță, ateismul și nihilismul), iar în al doilea caz, cu un transcendentism dezumanizant. Credința creștină conjugă cele două aspecte în paradoxul prezenței lui Dumnezeu în lume și al radicalei alterități a lumii în raport cu Dumnezeu; supranaturalul nu are sens decât ca un centru transcendent *al lumii* naturale. „Ceea ce semnifică Transcendentul, spune Bultmann, ceea ce determină în cele din urmă omul ca adânc și temei al ființei sale, ceea ce, ca absolut, ca germene al neliniștii îl cheamă în existență“, – această Realitate nu e Dumnezeu, ci Revelația întâlnirii cu Aproapele ascuns în noi, înțelegere în care se celebrează adevărul unei libertăți în care credem pentru că ne deschide spre veșnica prezență a harului mărturisitor, spre îngerul naturii noastre purtătoare de Lumină.

SECUNDUM FIDEM

SECUNDUM FIDEM

Într-un interviu televizat, publicat în volumul *Între Dumnezeu și neamul meu*, Petre Țuțea menționează teoria dublului adevăr invocat de scolastică: adevărul *secundum rationem* (după rațiune) și *secundum fidem* (după credință). Din punctul său de vedere, acest dublu adevăr, tocmai pentru că despică Adevărul unic, singurul autentic, înseamnă nici un adevăr. Sau, dacă totuși trebuie să acceptăm *un* adevăr, suntem obligați să renunțăm la cel după rațiune și să acordăm o semnificație maximă celui după credință. Înainte însă de a renunța la adevărul rațiunii, să vedem dacă rațiunea păcătuiește prin ceea ce este ea ca atare, ca limită a naturii omenești, sau dacă lumina pe care o proiectează asupra lucrurilor le investește pe acestea cu un adevăr ce nu le aparține. După Țuțea, gândirea trebuie văzută bipolar: „când oglindește Susul, este vehicul al realului, când oglindește Josul, este vehicul al aparenței“. Cu alte cuvinte, când rațiunea e autonomă, de capul ei, adică neinspirată mistic, este o simplă oglindă ce reflectă lumea sensibilă, o lume ce a-pare ca umbră a esențelor, fără să le conțină însă în sine. Oglindind ceea ce îi e inferior, rațiunea se poate oglindi și pe sine, atunci când ceea ce gândește creează lucrurile gândite, gândindu-se de fapt pe sine în lumea inteligibilă. Acționând de capul ei, rațiunea își pierde capul; această rațiune decapitată nu poate afla adevărul nici în natură, nici în sine; ceea ce vede ea este pura aparență neîntemeiată de nici o esență. Pe de altă parte, atunci când oglindește lumea de sus, a principiilor metafizice, ea poate fi vehicul al realului, adică al adevărului propriu-zis. Ceea ce reflectă ea acum, uitându-se în sus, nu cuprinde în sine, căci e de necuprins cu gândul. De aceea, ea nu luminează, ci primește lumina; nu reflectă la drept vorbind, se lasă

însă deschisă de o unitate ce o depășește și pe care nu o poate multiplica supunând-o analizei, dar care se oglindește multiform în universul celor inteligibile și al celor sensibile. Rațiunea nu-și pierde capul de data aceasta, doar atât timp însă cât se lasă inspirată de ceea ce nu poate pătrunde de una singură. Rațiunea luminată nu e rațiunea luminoasă; luminile rațiunii nu sunt *ale rațiunii*; lumina trece prin rațiune, dezvăluindu-i adevărata menire, aceea de a se oferi într-un tot al unei prezențe ce o transcende.

Să încercăm să înțelegem acum puterea absolută a celui alt adevăr, *secundum fidem*. Vom urmări semnificațiile sale, în felul în care ele transpar din câteva aserțiuni esențiale ale lui Petre Țuțea, extrase din *Reflecții religioase asupra cunoașterii* (Editura Nemira, 1992).

1. „Când omul caută adevărul, prima lui dificultate apare în aventura căutării, fiindcă, cu toată identitatea dintre eul material și non-eul empiric, nu poate înlătura tensiunea polară dintre subiect și obiect”. Omul căutător al adevărului trăiește tragic; fie că rătăcește prin natură, dorind să descopere un temei supranatural, fie caută în propria-i limitare nelimitatul însuși. Ce căutăm de obicei? Ceea ce nu avem ca dat al experienței imediate ori ceea ce noi înșine nu ne putem da prin propria noastră creație. Pe de altă parte, nu putem căuta decât ceea ce cunoaștem, ceea ce am găsit fără să știm. Lucrul căutat nu este un obiect pierdut (într-un spațiu necunoscut sau într-un timp uitat), ci însăși esența ființării noastre, rostul adânc ce ne încheagă existența. Căutăm deci un adevăr care nu numai că ne aparține, dar care ne fundamentează natura umană. Intrăm, cu alte cuvinte, într-o aventură existențială care ne pune sub semnul întrebării: ce semnificație are pentru noi existența dacă nu cunoaștem adevărul întru care existăm? Cel ce caută e întotdeauna subiectul care își pune această întrebare, încercând să-i afle un răspuns în universul obiectelor. Dar răspunsul însuși e un obiect invocat de întrebare, creat de ceea ce în noi se întreabă căutându-se. Dacă orice căutare e o întrebare, înseamnă că cel care întreabă se caută într-un răspuns preexistent întrebării; el își răspunde prin ceea ce știe că va

fi întrebat, la fel cum află ceea ce e pregătit să cunoască. În acest sens, a căuta înseamnă și a aștepta, întrucât răspunsul căutat este cel așteptat, ivit din *ceea ce știu*. Chiar dacă mă îndoiesc de ceea ce știu, eu *sunt* întrebarea și răspunsul deopotrivă, căutarea și aflarea, îndoiala subiectului și certitudinea obiectului pus la îndoială. Când spun: „eu caut“, *ce caută în mine*? Nu e oare voința gândului scormonitor, sânguința pusă în mișcare de un întreg mecanism al cunoașterii ce se hrănește cu ceea ce știe deja, pasiunea cu care urmăresc să cunosc adevărul? Dacă omul e un simplu căutător al adevărului, spune Țuțea pe urmele Sfântului Augustin, „caută neaflând și știe neștiind“. Ce știe? Că înverșunata și rătăcitoarea sa căutare atinge adevărul după rațiune, oglindindu-se în apa tulbure a sensibilelor și inteligibilelor, în care își îneacă setea de cunoaștere. Drumul căutării sfârșește astfel într-un înec epistemologic. Ce nu știe? Că există și o altă cale spre adevăr, cea pe care o deschide adevărul însuși în propria-i survenire.

2. „*Termenii: natură, rațiune și devenire nu se împacă cu adevărul, fiindcă nu-l cuprind*“. Am văzut că înaintarea omului în natură nu îl apropie de adevăr, căutarea lui oprindu-se în pragul absolutului, înecându-se în materie. Natura nefiind izvorul adevărului, nu e de mirare că ea nu cuprinde natura lucrurilor, căci, după Țuțea, materia ca atare nu există. Ceea ce numim natură nu e decât lumea sensibilă care, în bună tradiție platoniciană, e umbra iluzorie a adevărului absolut. Unde să găsim adevărul în ceea ce nu are adevăr, căci nu există în sine decât ca proiecție aparentă a esențelor? Lumea aceasta nu este sediul adevărului întrucât, raportată la adevăr, ea devine iluzorie; mai mult, ea e chiar lumea devenirii, a ceea ce transformă neconținut unitatea în diversitate, supunând-o trecerii și disoluției. Precum natura, devenirea nu se împacă cu adevărul, fiindcă ceea ce ea trece dintr-o stare într-alta nu poate fi esența, imuabilă în sine, ci umbrele mișcătoare ale aparențelor. Natura sensibilă, inexistentă ca principiu al materiei, nu cuprinde natura lucrurilor, și nici chiar natura sa proprie, dat

fiind că ceea ce îi e dat să cuprindă e limita purei vizibilități, cuprinsul mărginit al unei priviri fără orizont. Ca atare, privind natura, omul nu află decât adevărul după natură, altfel spus neadevărul devenirii: „Toată tristețea metafizică a omului se cheamă devenire“. „În lumea trecătoare de aici, omul nu poate deveni posesor al adevărului“, deoarece natura, privită în sine, nu înseamnă nimic, iar multiplicitatea empirică este doar o imagine, semnul convențional al unui joc iluzoriu. Prin urmare, „orice ar face omul aici, nu poate ieși din lumea umbrelor“, și atunci, părăsind sensibilul imperfect al naturii, se întoarce spre luminile rațiunii. Este ea capabilă să cuprindă în adevăr ceea ce natura nu poate cuprinde decât în aparență ? Cu alte cuvinte: spre deosebire de natură, care nu-și cunoaște propria natură deoarece, ea nu există în sine, stă în putința rațiunii să cunoască natura lucrurilor ? Există ea în sine, ca adevăr pe care să-l poată exprima prin sine ?

Răspunsul lui Țuțea este fără echivoc: „Creatura vrea să știe. Când vrea să cunoască singură adevărul, când este «desacralizată», atunci obține construcții mintale comode, utile sau gratuite, erori și neștiință, care-i arată limitele puterii și neputința“. Am văzut că, atunci când rațiunea crede că e în stare să cunoască prin propriul cap, își pierde capul, fie că se uită în jos și nu îi e dat decât să urmărească himera aparenței, fie că se uită în sus și vrea să lumineze cerul. În aceste situații, construcțiile mentale nu pot fi decât pragmatice sau, respectiv, aporetice, întrucât ele surprind neadevărul naturii în devenire, ca atare o inexistență, ori alcătuiesc propriul lor adevăr în care vor să cuprindă ceea ce nu poate fi cuprins. Orgoliul rațiunii constă în faptul de a logiciza atât natura, cât și supranatura. Or, nici logica pură nu este mai aproape de adevăr decât natura în pura ei devenire. Neoferind „certitudinea metafizică a adevărului“, ea se îndepărtează atât de real, cât și de ideal. Logica are adevărul ei pe care adevărul nu îl cunoaște, căci el este „transrațional și transdialectic“, scapă deci construcțiilor mentale autonome. „Aparența gândită dialectic și esența, metafizică“ – aceasta este concluzia lui Țuțea. Rămânând în plasa simțurilor, dialectica omului

căutător nu poate reflecta decât logica devenirii proprii căutării, și nicidecum adevărul, adică natura metafizică a lucrurilor. Or, când adevărul nu aparține lumii esențelor, nu este o realitate, ci o aparență; aparență fiind atât empiria naturii, cât și logica rațiunii. Ca atare, „fundamentarea rațională sau empirică a adevărului este iluzorie“; „omul și natura nu conțin adevărul, omul rătăcind și natura tăcând“. Dacă „lucrurile tac și rațiunea singură se mișcă în gol“, înseamnă că semnele naturii nu semnifică, iar semnificațiile rațiunii nu au un temei referențial real. Tăcerea naturii și golul rațiunii sunt semnele oarbe sau semnificațiile neîntemeiate ale căutării omenești.

3. „*Este adevărul accesibil minții omenești autonome ?*“ După cum s-a putut vedea, Țuțea răspunde categoric negativ, deoarece un univers construit pur rațional este ipotetic. La scară umană, spune el, stăpânește observația, adică inducția. Ce observă omul rațional ? Că particularul lucrurilor se încheagă, la alt nivel al lor, într-un general ce pare să le „țină“ în existență. Un general logic, atâta vreme cât el e căutat și descoperit prin observarea trecerii de la ceea ce lucrul este ca specie la ceea ce el este ca gen. Ipoteza avansată nu-l scoate însă pe om din natură, căci, creație a mentalului, ea nu îi dezvăluie natura lucrurilor, cu alte cuvinte ceea ce în lucruri nu poate fi conceptualizat și ca atare cuprins de rațiune. Ce este în lucruri cu neputință de a fi prins în concept ? Nu generalul *la care* ajunge inducția, căci la el se ajunge pe o cale rațională bine definită. Este chiar adevărul dedus, universalul *de la care* se pleacă și care se afirmă ca esență a lucrurilor. Or, „un univers dedus nu poate fi decât mistic“, adică revelat în natura sa transrațională. Toate viziunile de tip antropocentric sau dialectic „ne arată omul ca un animal stupid, a cărui autonomie îl depărtează de adevăr, adică de natura lucrurilor“ gândite în sens mistic, în ordinea transcendenței. Adevărul nu e un produs al rațiunii, lumea sa fiind situată deasupra ei, dincolo de ceea ce rațiunea poate cuprinde de una singură. Trăind în universul său indus, în adevărul fărâmițat al particularelor, pe care generalurile abia le pot închea în centri de sens interpretabili logic, omul

autonom se împiedică de „adevărul tuturor adevărilor“, de Adevărul unic, pe care nu-l poate cunoaște fără să-l primească. „Adevărul e accesibil gândirii mistice, subordonate Absolutului, gândire care-l primește necăutându-l“. Ce înseamnă minte omenească autonomă ? Lipsă de orizont, captivitate în mundaneitate, credința în atotputernicia rațiunii, independență față de orice adevăr transcendent, „libertatea“ de a se mișca nestingherit prin deșertul naturii cucerite. Pustietatea naturii este însă oglinda nerodniciei minții, golul de sens în care se complăce omul plin de iluzii. Plin de sine, în ultimă instanță, căci ceea ce el „cunoaște“ în urma căutării nu-l scoate din natură, ci îl cufundă și mai mult în necunoscut. El cunoaște necunoscând sau, în cel mai bun caz, știe că nu știe, precum câțiva din marii înțelepți. Ceea ce nu înseamnă că rațiunea trebuie disprețuită, fiindcă, atunci când nu privește în jos la tăcerea naturii și nici în golul din sine, ea poate fi vehicul al adevărului, transportând realul transcendent căruia i se subordonează. Când privește în sus, rațiunea nu mai e autonomă, ci se pleacă pentru a suporta povara adevărului; nu mai e iscoditoare, ci smerită în fața Absolutului pe care, necunoscându-l, îl primește la sine.

4. *„Adevărul fiind transcendent nu aparține nici conștiinței autonome, sau mai precis rațiunii, care poate să-l vehiculeze, și nici naturii ca atare“*. Dacă lumea aceasta nu este sediul adevărului, căci aici „ne înșelăm prin simțuri sau prin rațiunea plăsmuitoare de judecăți care, apreciind greșit, alunecă peste lucruri“ (la fel cum „logosul alunecă peste natura lucrurilor“), înseamnă că, pe de o parte, căutarea (fie ea empirică ori rațională) nu poate poposi în lucruri, trecând pe deasupra lor, devenind o dată cu lucrurile supuse devenirii, iar, pe de altă parte, lucrurile nu conțin în ele adevărul, neputându-l cuprinde în sine. Paradoxal, omul caută adevărul în lucruri, nereușind să se oprească însă din căutare, deoarece această interioritate bănuită a găzdui esența pare să fie mereu alta; fiecare pas ce ne apropie de ea ne îndepărtează de obiectul căutat care se sustrage astfel oricărei căutări. Dar, în același timp, în lucruri, adevărul nu există, ca atare,

căutarea este orientată spre o esență fără existență. Căci lucrul existent nu este lucrul în sine, adică esența lucrătoare a existenței. Care este deci sediul adevărului, de vreme, ce în natură, nu e de aflat, iar rațiunii îi e dat doar să-l vehiculeze ? Am văzut că lumea ideală e situată dincolo de natură și deasupra rațiunii. Ce înseamnă *deasupra* și *dincolo* ? Supranatură și suprarățiune, adevărul fiind o esență ce există în *afara* lucrurilor, imperceptibilă și inaccesibilă pe cale rațională: „esența lucrului contemplat“. Adevărul e așadar transcendent în esență, căci el este esența însăși; cu alte cuvinte, lucrurile au adevărul lor în măsura în care rădăcina lui se află dincolo de lucruri, la fel cum existența acestora este *reală* în măsura în care e întemeiată de o esență transexistențială. Precum omul și mintea lui, lucrurile nu există autonom; dacă ar exista, ar fi mișcate lăuntric de o esență proprie. Esența însă nu poate fi cuprinsă de propria-i existență ca lucru, căci ea *cuprinde* existența lucrului; altfel spus, îi dă de lucru, după cum omului îi dă de gândit, făcând astfel lucrul lucrare iar omul – ființă gânditoare. Ceea ce lucrul lucrează, iar omul gândește sunt simboluri ale existenței naturii și gândirii umane. Or, „adevărul, fiind exterior rațiunii și naturii, este stăpânit de principiul participației“. Vorbind despre „natura transcendentă a adevărului“, Țuțea se referă la supranaturalitatea metafizică a esenței, care depășește atât natura simplă a percepțiilor, cât și natura inteligibilă a gândirii. A înțelege lucrul în sine înseamnă a-l privi în esența sa transcendentă, adică în cauza și în scopul de dincolo de lucru. „Omul se mișcă în mod necesar între cauzalitatea transcendentă și finalitatea transcendentă, numai așa putând să cunoască adevărul“. Cu alte cuvinte: de unde venim și încotro ne îndreptăm ? Mișcarea aceasta a omului între cei doi poli ai aceleiași esențe este tocmai participarea sa la adevărul transcendent existenței.

„Dacă ne gândim la adevăr, atunci interpretarea trebuie să cuprindă depășirea neliniștii metafizice“ produse de tensiunile polare subiect – obiect, esență – existență. Tensiuni ce izvorăsc din cei doi termeni ai cunoașterii: eternitatea și devenirea. Supus lumii în devenire, devenind ca atare el însuși, omul își dislocă unitatea

originară: pe de o parte, descoperă că totul devine, iar, pe de alta, intuiește, dincolo de această devenire, miezul etern al celor ce sunt. Neliniștea este rodul amar al limitării, diversitatea „adevărurilor” substituindu-se singurului Adevăr cu puțință. „Spargerea unității existenței umane” este, printre altele, și cauza apariției concepțiilor dualiste, bazate pe aceleași tensiuni polare ce îl îndepărtează pe om de adevăr. Or, „adevărul nu poate fi găsit decât în cauzele lucrurilor, sau în cauza unică a întregului”, în esența lor transcendentă care este chiar unitatea întemeietoare a universalului. Este sarcina metafizicii de a asista (*i.e.* a „moși”, a participa) la survenirea acestei unități esențiale în cuprinsul existenței; unitate de la care totul pleacă (în toate) și la care toate se întorc (în tot). Dacă „știința fără adevărul transcendent este un meșteșug util”, metafizica, înțeleasă ca știință a depășirii neliniștii existențiale prin regăsirea unității transcendente a tuturor celor existente, este o activitate in-utilă, adică pură. Inutilă nu atât pentru că nu ne conduce spre comori ale lumii acesteia, ci mai ales în virtutea orientării ei fundamentale spre un orizont ce transcende datele experienței imediate. Ceea ce mi se dă ca atare în i-mediatul experienței mundane este datul pur al unui fenomen care nu înseamnă ceva pentru mine decât în măsura în care mă semnifică. Și nu mă semnifică decât ca expresie integrală a realului ce își face în mine încercarea. Este chiar adevărul „legat de începutul și sfârșitul lucrurilor care aparțin zeului”. În acest sens, nu există adevăr uman, ci doar un adevăr transcendent omului; în esența ei, natura umană este supra-naturală. Calea ce duce spre supranatural nu poate fi decât religia, ca revelatoare a unității reale, absolute, a supranaturii care se oglindește „multiform în natură ca întreg”. Religia este singura ieșire din empiric și din aporetic; de aici, importanța aflării transcendentului, nu însă prin cercetare sau inițiere laică, adică prin căutarea omului autonom, ci prin inspirație ca dar al zeului.

5. „Unitatea lumii văzută religios trebuie afirmată ca tot ce ține de inspirație sau intuiție”. Dacă nici un exercițiu spiritual autonom nu conduce la adevăr, care e transcendent în esență,

înseamnă că sediul adevărului se află în mistică; el nu poate fi gândit în termeni logici, ci soteriologic și eshatologic, deci religios. Sediul adevărului, spune Țuțea, nu este știința, legată de natură, ci „religia, legată de transcendent”. Adevărul e transcendent și mântuitor (Platon folosește inspirația când acordă filosofiei funcție mântuitoare), căci prin el omul se înrădăcinează în unitatea absolută, deschizându-se astfel spre un orizont regenerator. Gândit eshatologic, adevărul e calea înțelegerii vocației umane în lume, cale mistică ce unește cauzalitatea și finalitatea. Adevărul nu ține de logica pură, supusă căutării și așezată sub un principiu dialectic, ci de logica *explicației*, adică tocmai de gândirea cauzală și eshatologică; „cauzalitatea reală și finalitatea sunt singurele criterii ale adevărului”. Explicația este în acest context unicul concept viu, deci uni-ficator, al existenței; a gândi explicativ înseamnă a fi inspirat de rădăcina transcendentă a adevărului. Explicația este esențialmente teocentrică, întrucât ea pune problema omului în termenii: unitatea și adevărul. Adevărul naturii umane, departe de a fi antropocentric, este centrul transcendent divin, absolutul supranatural. Este chiar polul central al omului, principiul ce asigură unitatea esențială a existenței. De aceea știința misticilor este explicativă, deci deterministă, căci cei ce *știu* întru adevăr dețin cheia unității dintre cauzalitate și finalitate. Este știința inspirată de adevărul transcendent. O știință a *exactității* purtătoare de adevăr, prin situarea între cauza transcendentă și scopul transcendent, și care exprimă „lucrul în sine”. Nu este vorba de exactitatea teoretică, oarbă, a omului de azi care se îndepărtează de adevăr, „cu toate preciziile lui teoretice, tehnice și practice”. Exactitatea nu înseamnă aici precizie metodică, tenacitate riguroasă a căutării ori ascuțime a minții, ci adecvare intuitivă, evidență inspiratoare a adevărului revelat.

Precum exactitatea, *intuiția* este de două feluri. Dacă avem în vedere intuiția sensibilă, ea „nu duce la esențe, acestea fiind revelate *aici* și contemplate *dincolo*”. Intuiția nu poate defini „obiectele contemplate prin predicatele lor negative sau pozitive”, cu toate că discerne calitățile lor specifice. Certitudinea astfel obținută nu se

confundă cu evidența și adevărul, anume cu exactitatea, deoarece este rodul unei cunoașteri exterioare și indirecte. Doar intuiția pură a contemplației topește în înțelegere mediatul și imediatul, pătrunzând înlăuntrul lucrurilor. Platonice vorbind, este chiar modul de înțelegere a Ideii, fiind un alt nume pentru participație. Intuiția e însă legată de om, nu de zeu; ca atare, ea exprimă aportul omului la cunoașterea adevărului, dar nu prin voința de a-l afla căutându-l, ci prin deschidere și disponibilitate față de ceea ce i se oferă. De aceea, intuiția exactă și inițierea lucidă (iluminativă, adică mistică) se împletesc cu *inspirația* care îl leagă pe om de adevărul divin. Natura supranaturală a lucrurilor nu se caută, ci se primește prin inspirație sau se intuiește. Când intuim, înțelegem ceea ce e *dat* înțelegerii; dar e o intuiție inspirată de harul zeului. „Nu ne rămâne decât un mod de a cunoaște adevărul: inspirația, adică grația zeului“. Cunoașterea intuitivă nu e posibilă fără inspirația divină prin care avem acces la esența lucrului, care nu e un concept, ci o Idee platoniciană, la adevărul transcendent, cu alte cuvinte la *obiectivitate*. Spre deosebire de obiectivitate, care e un câștig al căutării raționale creatoare de adevăruri in-exacte, dar utile ale logicii autonome, obiectivitatea e darul primit prin inspirație, luciditatea mistică transperceptivă și transrațională, prin care adevărul ni *se prezintă* ca exactitate a unității reale. Este singura explicație, de ordin mistic, ce leagă adevărul de zeu, legându-ne totodată de esența ființării noastre. Este *mania* din *Phaidros*, prin care ni se dezvăluie rădăcina divină a adevărului; „zeiescul dar de-a străvedea cu duhul“ sau „arta de a străvedea cu duhul“ (*mantike*), superioară oricărei vederi raționale: „stă mai presus nebunia care ne vine de la zeu pe lângă omeneasca chibzuință“ (244 d). Nebunia divină ne pune în contact cu Absolutul, oferindu-ne extazului mistic, deschizându-ne acestei sacre „smintiri“. Inspirația divină, numită de Platon *theia mania* sau *enthousiasmos*, exclude orice cunoaștere rațională (*episteme*), înlesnind înțeleptului participarea la adevărul care îl transcende. Favoare dumnezeiască revelându-i misterul propriei esențe în unitatea reală a tuturor celor existente.

6. „În lumea misterelor se pătrunde numai prin revelație, și nu prin scormonirea naturii“. Vorbeam, în cazul exactității, de adecvarea intelectului la obiect, obiectivitate ce surprinde natura lucrurilor, misterul adevărului ca lucru în sine. Lucrul în sine este un *mister*, spune Țuțea, dar un mister pentru contradicțiile insolubile ale rațiunii. Misterul este ceea ce, în lucru, rezistă oricărei încercări de a-l înțelege pe cale rațională, miezul inaccesibil al fenomenului care transcende apariția ca atare, anume ceea ce fenomenul *este* ca ascundere, ca natură supranaturală. Misterul e o continuă provocare la adresa omului ispitit de obsesia acestui miraj orbitor. „Misterul nu e comod, te neliniștește. Dar dacă misterul ar fi absent, neliniștea metafizică a cunoașterii ar dispărea și omul ar deveni mineral. Funcția pozitivă a misterului este incitația spiritului nostru de a-l dezlega. Lupta dintre intelect și mister se datorește nu numai intelectului, vocațional, ci și misterului“. Pusă în fața misterului, rațiunea se înverșunează, ia cu asalt meterezele acestei cetăți necunoscute, inexpugnabile. Din ce în ce mai neliniștită, ea sfârșește prin a recunoaște că nici o încercare de conceptualizare sau de valorizare nu poate cuprinde această prezență ce i se opune, eschivându-se fără încetare, aspră ca o stâncă și totuși evanescentă, abia o adiere ori un abur. Nu se poate însă lepăda de ea, nu-i poate întoarce spatele, prefăcându-se că nu *este*, căci rațiunii îi e greu să-și accepte ignoranța, cu atât mai mult cu cât descoperă în misterul acestei prezențe un obstacol necesar, un prag nebănuit ce-i strecoară neliniștea în suflet; neliniște metafizică din care nu poate ieși, oricât s-ar zbate, atâta vreme cât persistă în formularea unor judecăți de valoare. Neliniște a limitării în fața ultimei limite pe care nu o poate deschide, și totuși, neliniște sporitoare; „misterul neliniștește fecund“, deoarece este singura formă eliberatoare de neliniștea marginirii. Cum să înțelegem acest paradox ?

Misterul, ca sediu al adevărului, este însăși legătura noastră cu rădăcina transcendentă. Este firesc ca spiritul să se neliniștească în fața acestei prezențe ce îl atrage și îl respinge totodată. Confruntat cu această sfidare, conștient de miza încercării, el se străduie din

răspuțeri să dezlege legătura, să desfacă firele nodului, fără să-și dea seama că dezlegarea misterului reprezintă tocmai ruperea legăturilor, pierderea accesului la ceea ce ne leagă de esențe. Nelegat de nimic, omul ar pluti în derivă, supus unui destin plutitor; dimpotrivă, aruncând ancora în zarea misterului, el își redobândește statura umană, verticalitatea condiției sale originare. Vocația intelectului constă astfel nu în cunoașterea misterului, în dez-legarea de nemărginire, ci în *primirea* la sine a ceea ce nu cunoaște, a ceea ce este legat ca unitate indisolubilă. Or, ceea ce este legat în mister leagă și dezleagă în același timp. Dacă „un mister care se leagă și se dezleagă devine o problemă și nu mai e mister“, aceasta e pentru că, o dată ce intelectul primește misterul, el îl dezleagă ca adevăr, dându-l pe față; îl dezleagă însă și *de* adevăr, căci un mister uzurpat de logică este secătuit, redus la o problemă care se pretează demonstrației. În problemă, adevărul este el însuși dezlegat de propriile-i rădăcini, smuls din lumina nelimitării. Adevărul limitat e adevărul problematizat, luminat de rațiune, dar fără Lumină. Pe de altă parte însă, ceea ce este legat în mister îl leagă și îl dezleagă pe cel ce se deschide acestei neliniști fecunde; îl leagă de adevărul luminii de sus, dezlegându-l de limite. În acest sens, orizontul misterului este adevărata eliberare căci, datorită supranaturalității sale, ne re-leagă de natura lucrurilor, dez-legându-ne de natură. Misterul, afirmă Țuțea, este „principiul eliberator din neliniștile înlănțuirii cosmice și comunitare și cele produse de perspectiva infinitului și a morții“. Toate aceste neliniști sunt limite fecunde, sporitoare, în măsura în care omul nu încearcă să le depășească, prin căutare dezlegătoare, ci se deschide, cu neliniște cu tot, adevărului ce îl dezleagă. Altfel spus, se lasă legat el însuși, *știind* că adevărata dezlegare a misterului constă într-o legătură de nezdruccinat.

Cum ajunge omul să *știe*? Și orice om se bucură de această știință luminată? Doar cei inspirați de zeu, răspunde Țuțea, căci ei transformă neliniștea în împăcare, căutarea în așteptare: „spiritele alese sunt neliniștite de adevărul ca mister și așteaptă revelarea lui, prin lumina de sus“. Prin *revelație*, ca formă de cunoaștere, adevărul

se mărturisește omului deschis să-l primească. Adevărul este unul și, transcendent fiind, nu poate fi cunoscut decât prin revelație. Ce îmi mărturisește el ? Că sunt chemat spre ceea ce mă cheamă; cu alte cuvinte, chemarea așteaptă în mine revelarea unei certitudini, a unei exactități altfel de neatins. Dacă adevărul este explicarea fenomenelor, și nu descrierea lor, singurul mod de acces la adevăr este *trezirea* misterului. Omul ales de zeu este omul treaz, a cărui luciditate mistică participă la veghea iluminată de harul divin. La fel cum inspirația este „o formă irațională a cunoașterii“, revelația e „primirea obiectului, ca lucru în sine, prin har“. În revelație, mintea tace căci se supune unui adevăr mai presus de adevărurile sale. Este ea însăși împăcată în această lumină ce o inundă pe neașteptate și îi topește limitele în necuprinsul mărturisirii. Acceptând adevărul revelat, mintea împăcată devine înțelepciune. Ceea ce primește ea acum nu mai e ceea ce i s-a opus ca limită de nedepășit, ci propria ei esență nelimitată. Revelația, spune Țuțea, „e o acțiune directă a divinității asupra subiectului gânditor“, căci ea nu e mijlocită de nici o operație a gândirii, ci face prezent în-sinele lucrului prin lucrarea harului. Fiind transsenzorială și transintelectuală, revelația este epifania unității reale transcendente în imanența diversității. Ceea ce se revelează este chiar apariția adevărului ca „paradox religios“ în care transcendentul coincide cu imanentul, ființa cu neființa. Inspirația oferită de har, prin care omului îi e *dat* să vadă „imposibilul“, se împlinește acum în revelație a vederii. Inspirat prin *darul* de a străvedea cu duhul, cel ales desăvârșește acest dar în credință; altfel spus, se înduhovnicește într-un *act* radical ce îl vestește ca ființă reînnoită.

7. „*Misterul este revelat celor aleși prin puterea credinței*“. Calea spre supranatural nu este cercetarea, ci inspirația, nu obiectivitatea logică, ci obiecticitatea metafizică. „În natură omul caută și-n supranatură află“, suprasensibilul fiind de natură magică, pe când supranaturalul e mistic. Cu alte cuvinte, accesul la supranatural pare să fie un drum deschis de harul divin, o favoare a

zeului care *se arată*, chemându-l pe cel ce se știe chemat. Nici o cale însă nu duce *spre* acest centru, spune Tutea, și deci *spre* adevăr, adevărul fiind legat de prezența divinității. Omul căutător își croiește propria cale, rătăcitoare, neștiind că Dumnezeu nu poate fi aflat la capăt de drum, El *fiind* mereu în calea celui ce nu îl caută, ieșindu-i în cale. „Omul nu are o cale proprie către adevăr“, căci calea *lui* nu poate fi decât rațională, metodic construită prin mijloace autonome. Or, „metoda, această cale spre adevăr, aparține omului rătăcitor în natură, mereu limitat în voința lui de a-i da de fund“. Este chiar drumul care îl dezleagă de adevăr și, ca atare, de propriul său temeiu transcendent. Încercând să meargă spre adevăr, omul îl caută în ceea ce adevărul nu este; și nu poate fi tocmai pentru că fiecare drum autonom ridică încă o limită în calea cunoașterii. Calea pe care pășim se ridică ea însăși în calea orizontului pe care dorim să-l atingem. Nu duce *către*, ci stă pe loc, înverșunată în limita propriei neputințe de a se așterne, de a călăuzi. Singura cale călăuzitoare însă, cea prin care adevărul ne re-leagă de esența sa transcendentă, trece dincolo de noi, purtându-ne pașii fără să știm că e *calea noastră*, care ne întâmpină venind înspre noi. Este calea mistică, teocentrică, ce ne răpește în actul revelației, oferindu-ne ceea ce nici o căutare n-ar fi în stare să afle. Revelația exclude, ca atare, ideea de drum, „drumul neducând nicăieri, ci numai revelația“. Dacă omul nu are o cale proprie spre adevăr, calea care i se *oferă* îl re-leagă de ceea ce nu cunoaște ca propriu naturii sale limitate; ceea ce re-cunoaște însă ca relegare de unitatea adevărului supranatural. „Drumul către supranatural: religia“.

Or, religia nu este lucrătoare, adică pe cale, decât prin *credință*. Credința nu caută, ci mă găsește ca fiind cel căutat. Ea nu e căutătoare, ci mărturisitoare. Ce mărturisește ea necăutând? Că drumul omului trebuie să se retragă înaintea căii Domnului care îmbracă două forme: „inspirația – favoare divină – și revelația – acțiune directă a Divinității“. Voința unui Dumnezeu personal este singura cale spre lucrul în sine, căci ceea ce vrea Dumnezeu este chiar credința mea ca persoană pe care o așază *pe cale*. „Profesiunea

mea de credință e simbolul credinței creștine“, afirmă Țuțea, crezul fiind însăși mărturisirea prezenței divine în om și a omului primitor de adevăr. Forma înțelegerii este credința, nu știința rațională; credinciosul este cel ales să *știe* dincolo de rațiune și să mărturisească tot ceea ce îi este mărturisit. În credință, adevărul se contopește cu mântuirea, întrucât mărturisirea harică este o mărturie a voinței lui Dumnezeu care mă privește personal. Or, după cum am văzut, privirea divină e tocmai calea ce vine spre mine, calea din mine ce sur-vine ca revelație. „Revelația adevărului celor aleși și comunicarea lui sacerdotală credincioșilor exclud ideea de drum. Omul nu descoperă, ci i se descoperă. Metafizic, omul poate căuta, religios – primește“. Revelația adevărului nu are loc decât în credința celui ales să-l primească și să-l propovăduiască. Nu e o descoperire a omului, ci omul se descoperă acestei lumini. Nu e o cunoaștere de lume și nici o cunoaștere de sine; omul nu se cunoaște decât în dăruirea de sine spre Cel care îl caută și îl primește la sine. Dăruire ce este o descoperire, în sensul că, în credință, omul se descoperă chemării, iese din sine, deschizându-și ființa, întâmpinând adevărul; *iese în calea* Celui care îl pre-întâmpină. Spuneam la începutul acestor însemnări că adevărul *secundum rationem* nu există, doar *secundum fidem*, deoarece „în credință, incidența divină poate revela adevărul“. Ceea ce se revelează în revelație este tocmai ceea ce credința pre-vestește: vestea că Dumnezeu ni se arată, vestirea prezenței sale invizibile drept Chip al omului. Dacă în afară de credință nu există adevăr – credința însăși fiind „calea“ teofanică a adevărului –, aceasta e pentru că nici credința omului nu poate exista în afara Celui ce crede în om.

8. „*Fără Dumnezeu și Nemurire nu există adevăr*“. Misterul, spuneam, ca sediu al adevărului, îl leagă pe om de rădăcina sa transcendentă. Rădăcină vizibilă acum prin credință și prin revelația unei prezențe care se dă *pe față*. Din păcate, „omul modern a înlocuit foamea de mister cu foamea de concret“, neliniștit metafizic de ceea ce nu poate cuprinde pe cale autonomă. Ce înțelege omul modern

prin *concret* ? Fenomene logice sau empirice la îndemână; ceea ce există într-o diversitate fenomenală neîntemeiată. Un fenomen concret poate fi definit ca atare, prin ceea ce el semnifică pentru simțurile mereu la pândă sau pentru o rațiune gata oricând să transforme în concept tot ce întâlnește. El nu semnifică însă pentru noi decât în măsura în care reprezintă semnul unei prezențe ce îl transcende. Cu alte cuvinte, nu e cu adevărat prezent decât dincolo de propria sa existență. La fel se întâmplă și cu fenomenul uman; obiect pur pentru rațiunea iscoditoare, căci e lipsit de adevăr, deci fără lumină; mister iluminator în revelație însă, pentru credința primitoare. Antropofanie, în primul caz; teofanie, în cel de-al doilea. Pentru omul modern (necredincios), concretul nu există decât în formele sale aparente, ca manifestant ce nu re-prezintă nici o esență. Pentru credincios, dimpotrivă, „concretul se contopește cu esența în formula concretului absolut creștin“, deoarece în el nu apare propria-i existență ca atare, ci însăși prezența co-esențială existenței. Concretul creștin e *absolut*, pentru că e absolvit de relativitatea curgătoare a lumii, desprins de acțiunea părelnică a devenirii, dar mai aproape de adevărul unității nepieritoare. De aceea „este mai aproape de adevăr morala vie a concretului creștin“ decât morala abstractă a concretului obiectivat. Este vorba de „concretul etern, viu, nu logic“, „palpabilul etern“ ce pulsează în carnea lucrurilor.

Concretul acesta viu și lucrător, pe care credinciosul îl „vede“ dincolo de concretețea mundană a existenței, este chiar centrul transcendent al unității adevărului. Or, în centrul cunoașterii se află *Dumnezeu*, deci „dincolo de concretul“ lumesc, dar în „unitatea tuturor unităților, reală și nepieritoare“. „Viul etern ca unitate în multiplicitate“ este absolutul divin ca Adevăr unic, mai multe adevăruri însemnând nici un adevăr. „Cum poate deveni real tot ce se întâmplă în univers ?“, se întreabă Țuțea. Și tot el răspunde: „Prin prezența divinului activ“. Transcendența divinului față de lumea existenței este absolută fiindcă Dumnezeu este însuși Absolutul, de neatins la scară umană. Absolut care absolvă însă pe cel ce se deschide în credința pentru el; a absolvi înseamnă a ierta și a elibera

În același timp, Absolutul fiind tocmai Cel ce acordă mântuirea, absolvindu-l pe credincios de păcatul necredinței. Credința însăși e absolvire, căci ea îl pune pe om în contact cu Absolutul. Astfel, divinul e activ în om (și în lumea omului) prin lucrarea harului păstrător de Absolut. Cel ce crede în realitatea acestei prezențe devine la rândul-i păstrătorul („păstorul”) divinului, cel în care Absolutul își face ocol, sălaș viu: „omul purtător de Dumnezeu”. Este omul relegat de adevărul teocentric, omul religios al cărui centru nu se află în sine, ci în Dumnezeu. Ca atare, „Adevărul, adică Realul, este Dumnezeu”, principiul adevărului fiind legat de „divinitate și de nemurire”: contemplarea adevărului față în față cu *Absolutul concret* al Duhului Sfânt, „coborârea lui Dumnezeu în sufletul pur” (M. Blondel). „Adevărul este Dumnezeu, spune Tutea, din voința căruia omul creștin este nemuritor, sau, vorbind în stilul Sfântului Apostol Pavel, adevărul este ceea ce rezultă din jocul celor două lumi, jocul paulinic, jocul între lumea vizibilă și lumea invizibilă (...), cine știe să practice acest joc va ajunge la finalitatea eshatologică creștină”. Nu există alt adevăr în afara celui revelat de Dumnezeu, în afara celui în care Dumnezeu însuși Se revelează celui ce crede. Ce ne spune acest adevăr *secundum fidem* ? Că omul este singura ființă a cărei existență se desfășoară în același timp în două lumi. Nu e vorba de niște lumi paralele, dintre care una ar fi absolut transcendentă celeilalte. Cu toate că lumea nevăzută este Absolutul transcendent, ea participă la realitatea existențială a vizibilului. Ceea ce se vede în adevăr nu este numai ceea ce vederea noastră arată, ci și ceea ce Dumnezeu vrea să dezvăluie vederii, chemându-ne într-o nouă cuprindere. Nu putem trece *cu vederea* această chemare rugătoare. Adevărul concentric, mărturisitor, al vederii absolute este chiar jocul condiției umane, între natura sa lumească, muritoare, și vocația supranaturală. Suprema știință omenească este practica acestui joc, miza lui fiind însăși nemurirea. Un joc în care nu există nici câștigător, și nici învins, ci doar un Dumnezeu a cărui îmbrățișare ne așteaptă, doar un om încrezător în astrul ce-l luminează.

DISCIPOLUL VĂZULUI

„Cel ce vede e înrudit cu ce e de văzut“

Plotin

I

„«A vedea», dincolo chiar de vizibil. A străpunge, am spune, ca vulturul ce-i va fi lui Ioan emblemă, opacitatea celor văzute pentru a pătrunde până la ceea ce nu e încă văzut, dar face cu putință vizibilul întreg. Iată de ce, în concluzia a tot ceea ce narase despre parcursul terestru al lui Iisus dinainte de Cină, Ioan va da încă o dată glas uimirii sale, uimire a celui «care a văzut» (12, 37-50) în fața celor «care nu văd»“. În aceste cuvinte ce deschid strălucitul *Comentariu la Evanghelia după Ioan*. Capitolele 18-21 (Ed. Humanitas, 2003), André Scrima nu surprinde doar fenomenologia „internă“, intimă, a discursului ioanic, ci înfățișează actul fundamental al propriului demers fenomenologic, conform acelei lecturi „lăuntrice“ care, dincolo de desfășurarea evenimentelor, rămâne fidelă dinăuntru sensului. Într-adevăr, fidelitatea față de textul evanghelic nu se măsoară, în comentariul Părintelui Scrima, decât cu acuitatea vederii ce dezleagă semnificațiile, oferindu-le înțelegerii. „Suntem datori, spune el, să ne menținem cu fidelitate și răbdare în preajma fiecărui cuvânt al evanghelistului, pentru ca fiecare să-și deschidă drum în noi înșine“. Preajma cuvântului e tocmai aura lui semnificantă, luminișul ce deschide un orizont nebănuit. Precum Ioan, martor al Patimilor și al Învierii, comentatorul străpunge realitatea cuvântului pentru a pătrunde dincolo de el, în lumina nevăzută care îl însuflețește și îi face cu putință rostirea. Privirea critică e în cel mai înalt grad

co(m)-mentarium, drum al minții iubitoare și însoțitoare a cuvântului care o călăuzește și o face să vadă. Sau, mai degrabă, între-vedere ori stră-vedere simpatetică; viziunea narațiunii evenimentelor lasă mereu „să se întrevadă semnificația profundă“, lăsându-ne „să întrevedem acele înțelesuri ce trec dincolo de înțelegerea însăși“. Comentariul marchează cu fiecare pas un drum spre *dincolo*, căci Ioan „vede întotdeauna «dincolo» de aparențele vizibile ale lumii“ (fie că prin acestea înțelegem istoria ori textul însuși); „Ioan nu-și pierde nici o clipă acel tip de văz care a fost numit teologal și care ne permite să vedem, dincolo de vizibil, ceea ce face ca vizibilul să fie“. Există, cu alte cuvinte, „semnificații ce trimit dincolo de istorie“, „există o chemare ce urcă de dincolo de text, din cealaltă parte a lui și ne ține parcă în loc“. Drumul ce duce de la cuvânt la ceea ce cuvântul nu mai e, dar îl face cu putință, este un exercițiu hermeneutic și fenomenologic totodată; a căuta semnificațiile ascunse și a le aduce la înțelegere înseamnă în același timp a pune interpretarea în situația manifestării, în locul privilegiat al dezvăluirii, al de-plierii: ceea ce se manifestă semnifică altceva decât face să apară, astfel încât apariția deschide înțelegerea spre revelație, la fel cum cuvântul spune altceva decât rostește la „prima“ vedere. El dă de înțeles, trimite dincolo de el, pe deasupra sau pe dedesubtul lui, creând acea preajmă de supra- și sub-înțelesuri care se lasă înțelese, mai exact, care lasă să se înțeleagă. Înțelegerea e mereu pusă la încercare, provocată de ceea ce apare și se arată, căci Ioan „subînțelege tot atât de mult pe cât exprimă, propune lucruri ținând de un alt nivel prin intermediul celor spuse“. Ceea ce se spune nu e decât inter-mediul manifestării nespusului, unghiul din care vederea surprinde evenimentele desfășurându-se pe mai multe planuri. Lectura lăuntrică are mereu *în vedere* evenimentul care se spune și înțelesul său nespus, cuvântul destinat și necuvântul predestinat, realitatea văzută și semnificația ei întrevăzută. Ceea ce înseamnă că miza comentariului nu e de aflat atât pe un drum ce urcă din vizibil spre invizibil, ci mai ales *între* ele, în punctul de convergență care deschide orizontul manifestării.

Ce se vede în acest orizont ? Faptul că ceva se arată și se lasă văzut ca manifestare orizontică. „Sensul transcendent“ ce subîntinde desfășurarea evenimentelor nu este așadar un „dincolo“ decât în măsura în care el operează o proiecție transparentă, semnificantă tocmai pentru că spune ceva înțelegerii, dar o spune arătând spre un înțeles diferit de cel obișnuit. Diferența între ceva-ul care se arată și altceva-ul spre care poartă vederea este, pe de o parte, o transcendență invizibilă și inaccesibilă, dar, pe de altă parte, „un fel de transparentă de sens“. Ceea ce depășește vizibilitatea se oferă, paradoxal, unei vederi cu totul speciale, pe care A. Scrima o numește „vedere primă“, originară. Dacă „Ioan vede evenimentul în transparentă“, aceasta e pentru că ceea ce apare ca eveniment arată o semnificație de dincolo de el, dar care nu se poate da decât ca manifestare evenimentială. Faptul că semnificația se dă fenomenalizându-se nu înlătură defel caracterul ei transcendent, ci o arată în transcendența ei. Pentru vederea teologală, transcendența nu mai e propriu-zis un dincolo; ea e văzută pentru că se dă ca transparentă. În orizont fenomenologic, trans-ascendența nu se poate manifesta decât ca trans-aparență. Este însă vorba într-adevăr de o ascendență (vederea ce „urcă“ spre înaltul apariției) sau mai degrabă de o pogorâre (vederea ce „coboară“ în adâncul dispariției) ? Spunem cu aceeași îndreptățire că un fenomen urcă (sau e urcat) la propria sa semnificativitate, ca eveniment aparițional, și că el coboară (sau e coborât) în numinozitatea sa. Dar aici, a urca și a coborî înseamnă unul și același lucru, căci sensul transcendent nu e transparent decât în profunzimea unei vederi primitoare, mărturisitoare, revelată și co-mentatoare a revelației. A. Scrima vorbește de o „înălțare a vederii“, de o chemare ce urcă de dincolo, de faptul că „Ioan face privirea să urce dintr-un salt“. În aceeași măsură, pentru a înțelege, avem de căutat „la un nivel mai adânc“, însoțindu-ne înțelegerea cu „discreția adâncurilor“. Ambele sensuri ale vederii – în sus și în jos – se împletesc în ceea ce el numește „verticalitatea ioanică“, înălțarea-coborâre a vizibilului în invizibil și coborârea-înălțare a invizibilului la vizibil. Lectura lăuntrică este astfel o străvedere a sensului transcendent; ceea ce ea întrevește co-mentând se oferă ca „pură transparentă“ a unui dincolo mereu prezent în manifestarea propriei sale transcendențe.

Prin urmare, vizibilul nu se oferă pe sine ci, prin simplul fapt că dă de văzut, cere să fie depășit. Mai mult, el nu este vizibil ca atare decât vizând ceva de dincolo de sine; altfel, suficiența celor văzute s-ar închide în opacitate, ar limita vederea însăși la simpla percepție sensibilă. Vizibilul este cu puțință nu prin faptul că ceva se vede, precum un obiect pe care vederea și l-ar da pentru a fi (într-un întuneric impenetrabil nu e nimic de văzut, deci putem spune că nici vedere nu e); dimpotrivă, ceva nevăzut se arată pe sine și se oferă ca vizibilitate, se deschide în posibilitatea vederii. La fel, transparența limbajului e o deschidere spre ceea ce îl face cu puțință, sau – altfel spus – spre potența transcendentă a necuvântului, preexistentă actului de a cuvânta: „Limbajul uman se deschide către ceea ce, înainte de a deveni cuvânt și limbaj, face cu puțință chiar această deschidere; deschidere către acel «dincolo» al lui Christos, care vorbește *în clipa de față*“. Limbajul nu s-ar deschide în rostire dacă sensul său veșnic viu nu l-ar fi deschis deja, situându-l în orizontul deschiderii; cuvântul nu ar putea rosti transcendentul dacă transcendentul însuși nu s-ar manifesta în rostirea de sine. Iisus vorbește în clipa de față, dar ceea ce se vorbește și se arată în vorbire transcende clipa; cuvântul său vorbește în prezent, vorbește însă întrucât deschide către prezență, în vederea unui dincolo altfel de nerostit. Cuvântul hristic „situează lucrurile pe teren meta-istoric“, chiar dacă rostirea are loc în istorie. De aceea, „Ioan merge imediat către adâncimile ne-spusului, a ceea ce nu este spus, dar domină și poartă toate spusele“. Comentariul se desfășoară și el în clipa de față a istoriei, dar, pentru a ajunge la înțelegere, el trebuie să însoțească permanent cuvântul către ne-cuvânt, să înregistreze saltul de la ceea ce se spune la ceea ce rămâne nespus, dar luminează spunerea însăși. Nespusul poartă toate spusele, la fel cum nevăzutul poartă vederea, în sensul că ceea ce se spune și se vede e luminat de „dincolo“, din indicibilul și invizibilul celor care, arătându-se în rostire și în vedere, dau de spus și de văzut. Cuvântul lui Iisus călăuzește cuvântul referitor la Iisus; Cuvântul care deschide necuvântul se arată în deschiderea cuvântului călăuzit pe care îl

pune pe cale însuflețindu-l, chemându-l la rostire. De subliniat că acest cuvânt, o dată ce își află referința transcendentă, adică o dată rostit și destinat rostirii Deschisului, „nu mai cunoaște închiderea. Cuvântul referitor la Iisus e, el însuși, deschidere, breșă operată între timp și veșnicie“. Nu se poate face nici o distincție aici între cuvântul care rostește și deschiderea ca atare a rostirii. Cuvântul care deschide gura în clipa de față deschide clipa însăși, căci el nu se referă la ceva de dincolo de el, ca la un referent exterior și extralingvistic; deschiderea pe care o vizează îl vizează, deschizându-l lăuntric, situându-l în veșnicia deschiderii și a neîncetatei sale rostiri.

Cum poate fi rostită această deschidere a cuvântului în care se arată veșnicul nerostit ? Prin „dezaproprierea de sine“, prin exercițiul ascetic al atenuării propriei rostiri (dezaproprierea fiind totodată o dez-apropiere de luarea în stăpânire și în posesie a limbajului), „pentru a deveni o pură prezență de primire și de contemplare“. Retragera din cuvântul propriu e condiția necesară a deschiderii cuvântului în rostirea Adevărului; a fi lipsit ori depozat de cuvânt înseamnă a te goli de tine însuși, de tot ce este limitare a rostirii de sine, pentru a te putea situa în dispoziția primirii Cuvântului, în disponibilitatea unei prezențe care vorbește. „Dacă există un lucru de care Iisus să fie complet lipsit, acela e «pretenția de a fi»“. Când Iisus răspunde slujitorilor trimiși de arhieriei: „Eu sunt“ (*Ioan* 18, 5), El nu își afirmă identitatea personală (Eu sunt persoana pe care o căutați), ci se dezvăluie ca prezență a veșniciei în clipa de față. Confrunțați cu sensul acestei orbitoare dezvăluiri, slujitorii „s-au dat înapoi și au căzut la pământ“ (18, 6). A fi nu conotează aici nici o pretenție la ființare, și aceasta pentru că, așa cum observă și Michel Henry, „în adevărul lumii, pretenția lui Hristos de a fi altceva decât un om e neînțeleasă și absurdă“ (*Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului*, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 139). Iisus este ca și cum n-ar fi; nu este în lume – aici și acum – decât pentru că este de dincolo de lume. Lumea se retrage, dă înapoi, cade în vizibilul identificabil, pare să recunoască preț de o clipă – în clipă – pe Cel ce este dincolo de apariția sa mundană. Iisus răscolește lumea în

miezul căderii, în adâncul decăderii nrecunoașterii, o constrânge la lepădarea de sine, de sinele ei propriu, pentru a o umple de un adevăr care o înalță cu prețul îndurării sale mântuitoare. Căci „păcatul constă în a nu-l cunoaște pe Dumnezeu în revelația sa care e Iisus“, în a nu fi în măsură să parcurgi distanța transmندانă dintre ignoranță și cunoaștere, dintre cunoaștere și recunoaștere. Este exemplul revelator în care Cuvântul („Eu sunt“) arată ceea ce el nu cuvântează, prezintă în vizibil o prezență invizibilă. Astfel că eul din „Eu sunt“ nu e marca identității lumești supuse scandalului obârșiei trans-mundane („Au nu este Acesta Iisus, fiul lui Iosif, și nu știm noi pe tatăl Său și pe mama Sa ? Cum spune El acum: M-am coborât din cer ?“, *Ioan* 6, 42), ci afirmare a unei singularități edificatoare, a unității vii, mărturisitoare a naturii Tatălui („Eu visez pentru Tatăl“, 6, 57). Iisus nu este în lume decât întru Tatăl, „Cel ce este de la Dumnezeu“ (6, 46); de aceea, trebuie să fii *în* lume fără a fi *din* lume. „Eu nu sunt din lume“ (17, 14) vine să întregească acel „Eu sunt“ al non-identității; Cuvântul nu se afirmă pe sine, după cum el nici nu are pretenția identificării cu o lume străină. El nu e identic cu sine pentru că, atenuându-se ca ceea ce este, vizează propria sa origine indicibilă, arată mai mult decât spune. Abia lipsit de ceea ce ești – de cine ești – poți fi cu adevărat, te poți deschide dincolo de tine, în chemarea celuiilalt, *pentru* care ești.

Dar nu reprezintă această situație însăși condiția mărturiei ? Cuvântul mărturisitor se instalează în ființa evacuată, ca într-un glas care nu poate rosti decât ceea ce se dă în între-vederea deschiderii. „Evidența mărturiei, spune A. Scrima, constă în ceea ce ea *semnifică*“; dar, pentru a semnifica în înțelegere, mărturia trebuie depusă, rostită în conformitate cu ceea ce este. În esența sa, mărturia nu e doar semnificare, ci și ființare, căci ea semnifică ceea ce este și este ceea ce semnifică. Dacă Iisus trăiește pentru Tatăl, arătând lumii Adevărul viu al acestuia, fiind El însuși Logos-ul lui Dumnezeu, El nu se mărturisește pe sine, ci Adevărul care îl mărturisește: „Să mărturisesc *pentru* adevăr (s.n.); oricine este din adevăr ascultă glasul Meu“ (18, 37); „Altul este care mărturisește *pentru* Mine (s.n.); și

știu că adevărată este mărturia pe care o mărturisește despre Mine“ (5, 32). Observăm că mărturia e intim împletită cu adevărul; doar astfel este ea evidentă, semnificând un adevăr cu care, de fapt, se identifică. Astfel că adevărul însuși se mărturisește pe sine în glasul care îl mărturisește: Fiul mărturisește *pentru* ființa Tatălui, pentru că Tatăl mărturisește *pentru* Fiul. A depune mărturie pentru adevăr înseamnă, în ultimă instanță, a participa la adevăr, a fi tu însuși din adevărul pentru care mărturisești. „Trebuie să participi deja la adevăr“ pentru a înțelege adevărul, pentru a vedea deschiderea în care adevărul însuși te mărturisește. „Cel ce a văzut a mărturisit și mărturia lui e adevărată; și acela știe că spune adevărul, ca și voi să credeți“ (19, 35). Ceea ce stă drept mărturie stă în vederea adevărului. „Știu că adevărată este mărturia“, „știe că spune adevărul“ – iată că adevărul mărturisit – mărturisor – se știe și se cere rostit; a-l ști și a-l rosti nu înseamnă altceva decât a fi *pentru* el, a sădi în ceilalți sămânța vederii: credința. „Pecetea de adevăr“ în-semnează orice mărturie credincioasă adevărului, fiind „argumentul cel mai înalt și mai puternic pentru întemeierea credinței“. Mărturisind adevărul văzut cu ochii credinței, nu numai că ne deschidem către transcendența lui Hristos – și către toți cei care ascultă glasul lui –, dar mărturisim pentru Adevărul pe care îl mărturisește în numele Tatălui – și pentru cei care văd și cred, fiind la rândul lor din adevăr. „Realitatea mărturiei ca temei de neclintit, ca loc de unde izvorăște și se hrănește cunoașterea de Dumnezeu“, e adevărul însuși care se dă înțelegerii celor ce cred. Căci Adevărul acesta, tocmai în virtutea transcendenței naturii sale, este singura realitate care cere să fie mărturisită, pentru care suntem investiți cu darul mărturiei, realitatea Duhului Adevărului care ne „va călăuzi la tot adevărul“ (16, 13). Doar realitatea invizibilă face așadar real vizibilul (cf. Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului*, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 24), în sensul că, pentru a înțelege în adevăr, trebuie să ne mărturisim credința într-un invizibil real care este și semnifică în realul vizibil. Cu toate că ceea ce se mărturisește este o realitate transcendentă, „mărturisirea implică o proximitate“; mărturisorul este cel care

vede, cel în a cărui vedere se arată chemarea la mărturie, chipul rugător al aproapelui. Se arată însă drept chemarea Altuia în care credem și pentru care depunem mărturie. Lucrează aici o distanță a transcendenței care marchează apropierea, posibilă doar în participarea la diferența care ne însoțește și ne cheamă în misterul ei viu. De aceea, „pentru a fi instituită ca martor, trebuie ca ființa să se deposeze de sine“, să se ofere cu totul „martiriului“ mărturiei, acelei jertfe absolute în care se rostește cuvântul părăsirii, cuvântul iubirii.

Înainte însă de a discuta paradoxul fenomenologic al intervenției invizibilului în vizibil, să ne oprim o clipă asupra distincției pe care A. Scrima o face între semne (*semeia*) și lucruri sau lucrări (*érga*). Să spunem pentru început, urmându-l pe Husserl, că orice fenomen se constituie ca o dualitate între apariție și ceea ce apare: „Nu am putea sublinia cu claritate echivocul ce permite să se caracterizeze ca fenomen (*Erscheinung*) nu numai trăirea în care constă apariția (*das Erscheinen*) obiectului (...) ci și obiectul care apare (*erscheinende*) ca atare” (*Logische Untersuchungen* V, 2). Căci, spune tot el, „cuvântul «fenomen» este ambiguu (*doppelsinnig*) în virtutea corelației esențiale între apariție și ceea ce apare“ (*Ideen der Phanomenologie*, p. 116). Dacă apariția se dă ca intenționalitate semnificantă într-o experiență comprehensivă, intuiția percepe *semnul* acestei manifestări. Fiind vorba în cazul nostru de fenomene religioase, semnele apariționale manifestă ceea ce apare, arătând slava lui Dumnezeu. Sunt semne-minuni, precum schimbarea apei în vin, prin care Iisus „Și-a arătat slava Sa; și ucenicii Săi au crezut în El“ (*Ioan* 2, 11); sau învierea lui Lazăr: „dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu“ (11, 40). Semnele acestea nu sunt arbitrare, simple convenții ale minții omenești, ci manifestări în vizibil ale invizibilului. Semnul se oferă ca vizibilitate spectaculară, ca minune nemaivăzută a cărei experiență subiectivă naște, dacă nu credința propriu-zisă, cel puțin o intuiție încrezătoare, înțelegătoare. Semnul nu se arată pe sine, căci ceea ce apare drept semn-ificabil transcende apariția ca atare. Există întotdeauna, dincolo de semnul vizibil,

invizibilul unui sens neînsemnabil, „inaparentul“ (*Unscheinbar*), „un halo de nevăzut în jurul oricărui fenomen, pe măsură ce-l face vizibil“ (Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 129). „Dacă nu vedeți semne și minuni, nu credeți“ (Ioan 4, 48), căci semnul e legat atât de intim de vizibil, încât el se impune vederii ca marcă sau întipărire a invizibilului. „Credința datorată semnelor, spune A. Scrima, nu e decât o etapă spre cunoașterea ce rezultă din înțelegere, din intrarea în «lucruri», «lucrări». Semnele manifestă prezența Tatălui, operantă în toate actele Fiului, manifestă unitatea intimă între Tatăl și Fiul“. Ce arată aceste manifestări semnifice ? *Lucrarea* vie a ceea ce apare sau lucrul în sine ca act operant al sensului în miezul manifestării. Ceea ce apare și face cu puțință apariția, ceea ce se manifestă și se arată în semn este lucrarea, a cărei semnificație e excedentară față de semnul apariției sale. Sunt lucrările Tatălui manifeste în actele Fiului: „Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui“ (14, 10); le face însă dându-se ca exces al slavei invizibile în raport cu apariția vizibilă. Ceea ce nu înseamnă că Tatăl nu se dă și nu apare în Fiul în întregime (Fiul fiind de-o ființă cu Tatăl – „Eu și Tatăl una suntem“, 10, 30 – , neconfundându-se totuși cu acesta), ci faptul că ceea ce apare drept lucrare a Tatălui în minunile-semne ale Fiului se manifestă ca survenire a invizibilului în vizibil („Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine“, 10, 38). O survenire imprevizibilă, întrucât nici o cauzalitate inteligibilă nu-i prezidează ivirea. „Nu se vede decât ceea ce se arată deja“, spune Marion (*op. cit.*, p. 42), astfel încât Tatăl se vede și se arată în Fiul, deși El însuși nu arată nimic unei vederi nemijlocite. Singura arătare în vizibil a Tatălui – ca ceea ce apare lucrător în orice act ori semn – se dă ca apariție intermediată de faptele și vorbele Fiului: „Nu doar că pe Tatăl L-a văzut cineva, decât numai Cel ce este de la Dumnezeu; Acesta L-a văzut pe Tatăl“ (6, 46).

În același sens, minunea prin care Iisus hrănește mulțimea înfometată este un semn revelator al credinței. Cei încredințați de semnul-minune pe care l-au văzut simt deschizându-se în ei chemarea lucrării manifestate în apariție. Ei caută ceea ce apare,

căutându-l pe Iisus, intuind arătarea pe care semnul minunii le-a vestit-o. Iisus le spune: „Mă căutați nu pentru că ați văzut minuni, ci pentru că ați mâncat din pâini și v-ați săturat“ (6, 26). Nu vizibilitatea semnului apariției împlinește căutarea, ci ceea ce apare ca lucrare ce se manifestă în semn. Aici „lucrul“ mâncării depășește cu mult intenționalitatea semnului; intuiția funcționează fără greș întrucât, în ceea ce se vede, pătrunde lucrarea nevăzutului. „Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, ca să credeți în Acela pe Care El L-a trimis“ (6, 29). Vederea rămâne însă captivă în apariție; ea așteaptă și cere minuni în care să creadă: „Dar ce minune faci Tu, ca să vedem și să credem în Tine ? Ce lucrezi ?“ (6, 30). Ultimele cuvinte sunt deosebit de semnificative. Credința nu se întemeiază în minune; nu în semn credem, ca într-un obiect intențional ce se oferă în suficiența apariției. Semnul – precum minunea – deschide vederea spre nevăzutul care survine în lumină, care el însuși luminează văzutul. Vedem semnul minunii nu pentru a crede în apariția ca atare, ci în ceea ce apare, în lucrarea lui Dumnezeu ascunsă, revelată în actele lui Iisus. „Ce lucrezi ?“ este deja întrebarea intuiției covârșitoare care trece dincolo de intenția semnică. „Tatăl Meu vă dă din cer pâinea cea adevărată. Căci pâinea lui Dumnezeu este cea care se coboară din cer și care dă viață lumii“ (6, 32-33) – este răspunsul Fiului în cuvintele căruia lucrează voia Tatălui. „Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez“ (5, 17); lucrarea dumnezeiască este veșnică, susținând și aducând în actualitate esențele universale ale lucrurilor prin harul care le îndumnezeiește pe toate. Faptele lui Iisus – ca și existența fapturilor drept chip al Tatălui – sunt ele însele lucrătoare, căci în semnul lor vizibil lucrează voința invizibilă a lui Dumnezeu (cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 2, în *Filocalia* 3, Editura Humanitas, București, 1999, p. 42). Semnul pâinii lumești, minunea înmulțirii pâinilor nu ar fi văzute și crezute dacă în ele nu s-ar arăta lucrarea pâinii cerești, îndeostularea credinței ce hrănește o nouă vedere (la fel cum orice fenomen saturat „satură“ intuiția chemătoare). Lucrarea însăși, remarcă A. Scrima, este un „semn de înălțare“, un hiper-semn

al tainei lucrătoare, o trans-figurare a vizibilului. Apariția este însă într-adevăr un *dar* al vederii numai întrucât ceea ce îl face cu putință se dă în ceea ce apare, dând viață lumii întregi.

Exercițiul dificil la care se supune Evanghelia ioanică – și care este în aceeași măsură un exercițiu asumat de comentariu – constă în paradoxul raportului dintre vizibil și invizibil. Dezvăluirea lui Iisus – în semne, acte ori cuvinte – lasă mereu să se întrevadă lucrarea transcendentă a Tatălui, prilejuind întredeschiderea unui alt orizont: „a vedea lumea aceasta în *cealaltă* lume, lumea cealaltă în aceasta de aici – Iisus fiind *locul* de prezență deschisă, locul de trecere, de «revelare»“. Într-adevăr, așa cum observă A. Scrima, vederea teologală („a vedea în trans-vizibil, grație văzului teologic“) nu e niciodată statică, ea nu fixează un loc nemișcat care o luminează de dincolo. Chiar dacă Iisus e văzut în această lume, aici și acum, vederea e chemată în cealaltă lume, absorbită de nevăzutul care o primește la sine și, prin această chemare, spre locul pe care-l vizează, ea însăși fiind dis-locată, pusă în criză. Locul luminii este prezența lui Iisus, vizibilă pentru că e deschisă spre realul adevărului ei, ea înlesnind trecerea spre Dumnezeu. Iisus e locul luminat în care se revelează Hristos, Logos-ul Tatălui; strălucirea lui nu orbește, ci face să se ivească invizibilul în transparență. Prezența deschisă deschide vederea, invitându-ne „să nu ne oprim la aparență – care e doar vizibilă –, ci să pătrundem dincolo, în realul adevărului lui Iisus – care e invizibil, dar care se lasă văzut de îndată ce deschidem ochii ceilalți, ai credinței și ai spiritului“. Ochii credinței „dilată vizibilul prin puterea invizibilului“ (J.-L. Marion, *Crucea...*, ed. cit., p. 25), ceea ce înseamnă că „invizibilul dă relief vizibilului (...). Cu cât sporește invizibilul, cu atât se adâncește vizibilul“ (*ibid.*, p. 27). Ceea ce nu se dă vederii lumești se lasă văzut de vederea teologală; ceea ce se vede este o prezență dilatată a vizibilului însuși; brusc, se vede mai bine și mai mult, nu pentru că invizibilul s-ar diminua pătruns de vizibil ci, dimpotrivă, pentru că lasă să se între-vadă ceea ce altfel rămâne pururi invizibil, „cele nevăzute ale lui Dumnezeu“ (Rom. 1, 20), acel veșnic inaparent în care „este ceva și mai inaparent“ (M. Heidegger, *Unterwegs*

zur Sprache, trad. fr., Paris, 1976, p. 246). Spuneam că Tatăl se dă și se arată în întregime în prezența Fiului, Fiul fiind locul de prezență deschisă a Tatălui, dar Fiul stă în *locul* Tatălui, dând loc prezenței Celui care L-a trimis în lume. Astfel că „Hristos constituie doar ceea ce se poate vedea din Tatăl în locul Tatălui, ceea ce ține loc în mod vizibil invizibilității Tatălui” (J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 93). Or, ceea ce invizibilul lasă să treacă în vizibil – ceea ce apare ca apariție vizibilă – depășește întotdeauna capacitatea vederii de a intui *tot* invizibilul. Invizibilul Tatălui operant în vizibilitatea Fiului este aparent și inaparent totodată, vestindu-se „în chip ascuns”, cum spune Sf. Maxim; aparent ca „pecete a Tatălui asupra Fiului”, semn al ne(mai)văzutului (*l'invu*) care se oferă ca dar ochilor credinței; inaparent însă ca invizibil pur, ca dar dăruit, însă niciodată văzut, ca taină necuprinsă a lucrării Tatălui: „ceea ce ochiul n-a văzut” (Sf. Simeon Noul Teolog).

Sf. Maxim afirmă cu claritate acest lucru: „Într-o anumită privință, Dumnezeu și cele dumnezeiești pot fi cunoscute; în altă privință, nu pot fi cunoscute. Poate fi cunoscut prin cele din jurul Lui; dar nu poate fi cunoscut în ceea ce este El însuși” (*Capete despre dragoste* IV, 7, în *Filocalia* 2, Editura Humanitas, București, 1999, p. 107). Distingând între natură și atribute, el conferă vederii capacitatea de a le cunoaște doar pe acestea din urmă, dar chiar și ele, manifestări sau energii divine, nu pot fi „văzute” decât „într-o anumită privință”, adică dintr-un anumit punct de vedere, „atât cât este minții omenești cu putință” (*op. cit.* II, 26), „atât cât se poate” (II, 27). „Atât cât e îngăduit omului să vadă”, spune și Sf. Simeon, adăugând că, dacă „Dumnezeu poate fi văzut prin curăția inimii, desigur că, atunci când se produce curăția, îi urmează și vederea” (*Cuvântări morale* 5. *Condiția vederii lui Dumnezeu*, în *Filocalia* 6, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 165-166; cf. și *Discursuri teologice și etice* I, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 238). Cum se împacă în acest context cele două locuri ioanice: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (1, 18) și „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (14, 9)? Să fie vorba, în primul caz, de nevederea absolută a inaparentului, de necunoașterea supranaturii divine care

e o taină nerevelată pentru ochii omului sau Ioan se referă la faptul că Dumnezeu nu a fost văzut până la venirea lui Iisus ? Primul loc citat continuă astfel: „Fiul Cel Unu-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut“. Ceea ce înseamnă că, pe de o parte, Tatăl nu se arată decât în chipul Fiului, iar, pe de altă parte, ceea ce apare în acest chip este o apariție care se dă vederii omului „pe cât îi e cu putință“ acestuia să vadă dincolo de aparența sensibilă: „Așa L-am văzut, după capacitatea mea de a-L sesiza“ (*Faptele lui Petru*, apocrife, XX-XXI, apud Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, Éditions Flammarion, Paris, 1983, p. 278). Cuvintele lui Filip adresate lui Iisus: „Arată-ne nouă pe Tatăl“ (14, 8) solicită vederea de dincolo de apariție, fără să intuiască – să creadă – că, în orice apariție ceea ce apare se și arată totodată. Este un fenomen care *se arată, dar nu poate fi arătat*. De altfel, Iisus răspunsese acestei solicitări chiar înainte ca ea să-i fie adresată: „Dacă M-ați fi cunoscut pe Mine, și pe Tatăl Meu L-ați fi cunoscut; dar de acum Îl cunoașteți pe El și L-ați și văzut“ (14, 7). Dacă Tatăl apare și se arată în chipul Fiului, această apariție se revelează doar în puritatea vederii credinței; ochii văd „de acum“ prin curăția inimii, prin nepăcătuire și iubire: „Cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui“ (14, 21). Credința care vede prin iubire trebuie să creadă mai întâi în iubirea vizibilului ce i se oferă; cel ce nu iubește ceea ce vede, pe aproapele ce stă în preajma vederii, nu are în vedere nici invizibilul: „cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească“ (1 Ioan 4, 20). Ceea ce nu înseamnă că trebuie să ne oprim, cum spune Sf. Maxim, „la latura văzută a slujirii trupesti“, la „firea celor văzute“, „la ceea ce se vede la suprafață“ (*Răspunsuri către Talasie* 32, în ed. cit., p. 125), ci să lăsăm vederea în lumina manifestării Fiului în care ea vede pe Tatăl invizibil („depărtând gândul nostru de la cele văzute, și mai degrabă înălțându-ne spre slava nevăzută a Dumnezeirii“, spune și Sf. Simeon în *Cuvântări morale* 3, *Discursuri teologice și etice* I, ed. cit., p. 201). Este chiar fața vizibilă a invizibilului care se oferă, dincolo de suprafața aparentă, ca supra-față ce apare și se arată în pura ei revelație de sine.

Prin urmare, auto-revelația Adevărului (drept Cale a Vieții) nu se în-scrie în imagine re-prezentativă, în literă vizibilă, nu se întipărește decât în *urma* invizibilului în vizibil, ca *semn* al lucrării Duhului. Mai mult, semnul acesta rămâne în lucrare atât timp cât nici o semnificație a sa nu se manifestă ca pozitivitate a vizibilului. Și totuși, el este un semn vizibil al invizibilului, urma unui sens nevăzut ce se oferă vederii. Vizibil și invizibil, spus și nespus se întrepătrund în orizontul acestei vederi ce tinde spre deslușirea chipului care se dezvăluie și nu doar se face văzut, ci dă de văzut prin și dincolo de ceea ce se vede. „Chipul îmi permite să văd că sunt văzut“, spune A. Scrima (în *Timpul rugului aprins*, Editura Humanitas, București, 2000, p. 42). Văzul „teologal“ se deschide spre paradoxul arătării iconice a invizibilului în vizibil, înfățișând în mod real – ca exercițiu fenomenologic radical – „modul cum imediat-vizibilul trebuie prelungit de privirea celui ce știe să vadă pentru ca, în sfârșit, acest imediat-vizibil să-și livreze adevăratul chip“. Nu vederea este cea care străpunge vizibilul pentru a atinge invizibilul; invizibilul însuși – ne(mai)văzutul neprevăzut – se oferă vederii, se lasă revelat impunându-se vizibilității, cheamă vederea pe urmele a ceea ce apare și se arată. Invizibilul își donează vizibilitatea, adevăratul chip, cel în care lucrător e Adevărul; o face însă doar celui ce știe să vadă, celui care, precum Ioan, e discipol al văzului, martor al slavei împărătești. „Ce este văzul unui martor?“ Este, răspunde A. Scrima, înainte de toate atenția și așteptarea izvorâte din depozitarea de sine; mărturia văzătoare e atentă la trecerea invizibilului prin vizibil, așteptând ca în apariția acestei treceri să apară netrecătorul, chipul care ne privește și ne cere privirea: „a vedea înseamnă a atinge o stare de atenție care e efectul și fructul acelei depozitări de sine (...). E o stare de atenție și totodată de așteptare pentru a fi umplut de prezența lui Dumnezeu. Între cele două cuvinte – așteptare, atenție – există de altfel o legătură intimă. În această stare, spiritul martorului se trezește către un alt tip de percepție, către un alt tip de văz (...): e un văz care accede la invizibilul vizibilului, la acel loc unde sunt determinate și ființa și sensul a ceea ce e văzut. De aceea martorul reprezintă o formă de

credință pe care am putea-o numi profetică (...); e vorba despre o privire cufundată în ceea ce se află acolo, de față, însă nu e totuși văzut. Și astfel, în fiecare clipă, lumea se deschide către locul unde Dumnezeu «este». Atenția pe care o presupune această stare extatică e o concentrare în sine a tuturor energiilor ființiale; ele se retrag în punctul central în care nimic nu mai e decât așteptare primitoare, receptivitate disponibilă, resorbindu-se într-o absență care nu înseamnă pasivitate quietistă, ci cuprins epuizat, evacuat de orice înfățișare aparentă, deschis în adânc revărsării prezenței divine. Prezență ce se oferă acestei depozedări de sine în măsura în care ea transformă vederea și se lasă văzută, trezește în vizibil urma strălucitoare a invizibilului. Invizibilul vizibilului este chiar locul în care apariția și ceea ce apare arată ceea ce dă de văzut, dăruind vederea. În ceea ce e văzut nu se poate distinge ființa care se dă în ceea ce apare de sensul apariției ca atare. Precum Iisus care este întru Tatăl, de-o ființă cu acesta și totuși persoană distinctă a Treimii, ființa se arată întru sensul ce apare, la fel cum sensul este întru ființa a ceea ce apare. Ceea ce martorul vede este survenirea unui alt sens al lui a fi; așteptarea acestei transformări ar fi însă inutilă dacă ea nu s-ar însoți cu credința în noua lumină. Credință profetică întrucât ea pre-vede ceea ce altfel este imprevizibil; imprevizibilul însuși se autocreează, autorevelându-se în ochii credinței. Credința prevestește ceea ce este dincolo și totuși de față, de față și totuși încă nevăzut. Ceea ce martorul vede este ne(mai)văzutul vizibilului, acel „loc” viu în care Dumnezeu se revelează ca ascundere (doar în acest sens, apofatic, „respingerea cunoașterii”, pe care A. Scrima o echivalează nevederii feței lui Dumnezeu, atinge ceea ce J.-L. Marion numește „privilegiul necunoașterii”, revelația invizibilului ca invizibil). De aceea, cunoașterea prin mărturie este o viziune eshatologică a limitei vizibilului, acolo unde ceea ce sfârșește și închide vederea arată un nou început, împlinirea celor ce se văd în ne(mai)văzutul fiecărei clipe în care Dumnezeu *este*. „Martorul vede (...) un fel de *eshatologie în act*”, mărturia sa fiind mărturisirea revelației ca noutate a vieții, ca libertate de a vedea, de a dăruia vederea și de a da de văzut: de *a fi de față*.

II

„Cum anume poate pregăti Dumnezeu însuși pentru vizibilitate ceea ce este invizibil pentru orice spectacol al propriei Sale slave ?“, se întreabă J.-L. Marion (*op. cit.*, p. 107). Cu alte cuvinte, cum se dăruiește Dumnezeu recunoașterii în chipul lui Iisus, ca invizibil ce se dă vederii ? Pentru a putea răspunde, să comentăm, împreună cu A. Scrima, cele patru apariții ale lui Iisus consemnate de Evanghelia lui Ioan în ultimele sale capitole (20-21). E vorba de evenimentele petrecute începând cu „ziua întâia a săptămânii“ (duminica Învierii) până la arătarea de „după acestea“, la Marea Tiberiadei.

1. Prima apariție din ziua Învierii ne confruntă cu ceea ce s-ar putea numi *revelația mormântului gol*. Ea cuprinde trei secvențe sau niveluri ale înțelegerii.

Cel dintâi nivel (20, 1-10) reprezintă o pregătire a vederii invizibilului transcendent care se arată în chipul vizibilului. Primul lucru *văzut* de Maria Magdalena este piatra ridicată de pe mormânt. Precum în episodul învierii lui Lazăr (11, 39), piatra ridicată este „ultima piedică din fața «văzului»” care a fost îndepărtată, ultima limită a vizibilului care se ridică în fața intervenției invizibilului. Deocamdată, însă vederea nu îndrăznește să-și urmeze chemarea ; șocul confruntării cu nemaivăzutul este prea mare pentru ca ochiul să meargă mai departe decât este obișnuit să vadă. Cu toate că e ridicată, limita există încă în lăuntrul vederii, astfel încât vederea însăși trebuie să se ridice, delimitându-se de aparența vizibilului. Vederea încă nu vede, în ea nu s-a trezit privirea nevăzutului care o privește. „A vedea, spune Marion, nu cere nici alegere, nici decizie, este suficient să se expună rostogolirea începută fără încetare a vizibilului“, așa cum Maria vede cu ochii trupului piatra ridicată, fără să aleagă ea însăși în trupul vizibilului, aleasă însă între toți de imprevizibilul ce se ex-pune. „Pentru a vedea, e de ajuns să ai ochi. A privi cere mult mai mult: trebuie să discerni vizibilul de el însuși“ (*În plus*, ed. cit., p. 69). Discernământul este chiar con-centrarea sau deposedarea de sine prin care cel care privește știe să deosebească

litera și duhul, „rațiunea și ceea ce se vede la suprafață“, ajungând la „dibuirea“ lui Dumnezeu prin eliberarea de literă și de suprafața văzută a lucrurilor (cf. Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie* 32, ed. cit., pp. 125-126). Vederea Mariei rămâne în pragul privirii ce rezistă inflației nevăzutului. Dimpotrivă, Petru și Ioan („celălalt ucenic“) fac un pas mai departe. Ioan nu se oprește la limita vizibilului, acolo unde întreaga povară a nevăzutului pare să strivească vederea; el nu ridică ochii ci, aplecându-se, cu smerenia credinței care se închină feței nevăzute, „a văzut giulgiurile puse jos, dar n-a intrat“ (20, 5). Petru, în schimb, intră și vede același lucru (20, 6). Amândoi văd urma pe care invizibilul o lasă în vizibil, semnul pe care îl lasă vizibilului pentru a fi recunoscut drept ceea ce trebuie văzut. Fără să se facă văzut, el lasă și dă de văzut, la fel cum lasă și dă de înțeles. Giulgiurile, spune A. Scrima, „sunt vestigiile rămase de partea noastră, de «partea aceasta» a vieții, lăsate de trupul înviat care a trecut «dincolo» de toate. Atâta conține mormântul gol: urma și atestarea ștergerii morții“. Giulgiurile văzute nu sunt ca atare decât urma vieții ce rămâne în pofida morții, urmă ce trebuie văzută întrucât ea arată înfrângerea morții. Intrarea în mormânt nu înseamnă pășirea în golul de dincolo de vizibil, căci mormântul nu e gol în adevăratul înțeles al cuvântului; intrarea în lumina Învierii presupune golirea vederii de întregul vizibilității aparente, dobândirea unui alt văz, care, la drept vorbind, nu pătrunde în nevăzut, ci se lasă pătruns de darul invizibil pe care deja îl intuiește. Dacă Ioan „a văzut și a crezut“ (20, 8), aceasta e pentru că ceea ce se arată vederii concentrate în privire întemeiază credința în nevăzutul unei lucrări care semnifică, se dă ca semn lucrător. În ceea ce vede, Ioan crede ceea ce nu vede; „totul devine limpiditate primă, nemijlocită“, „o intuiție globală“, „înțelegere fulgurantă“. Ioan „vede și primește astfel noua comunicare a Domnului său“. Vizibilul primește la sine invizibilul, oferindu-se ca loc al revelației. Dezvăluire (*apokalypsis*) care este în același timp înțelegere a paradoxului Învierii; revenirea la Viață a lui Iisus presupune atât retragerea din lume, lume „goală“ precum un mormânt părăsit, cât și rămânerea lui în „giulgiul“ lumii, în

semnele care nu încetează să arate lucrarea nevăzută a Vieții. De aceea, „apocalipsa” pe care Ioan o trăiește în fața mormântului este o primă revelație eshatologică; ceea ce se vede sfârșește la hotarele acestei lumi, dar tocmai în acest sfârșit se arată nesfârșirea lumii, „resurecția totală a creației și venirea Domnului”. Prin urmare, mormântul nu e gol, ci plin de urmele dispariției (despre urma mormântului gol, ca *apariție* a urmei, cf. *Timpul rugului aprins*, ed. cit., pp. 67-68). Trebuie ca ceva să dispară din vedere pentru a putea să apară, să răsară în ochi. Dar urma nu arată în primul rând că ceva nu mai e, că nu e decât ceva lăsat în urmă; mai degrabă în urmă *se arată* ceea ce nu e, dar se arată într-o asemenea lumină încât se lasă văzut mai bine în absența întipărită în vizibilul invizibilului decât în prezența pură a vizibilității sale imediate.

Nivelul următor (20, 11-13) marchează un nou pas în adâncul înțelegerii văzătoare. Ca și Ioan (20, 5), Maria din Magdala se apleacă spre mormânt, închinându-și vederea slavei nevăzutului. De data aceasta, ea nu mai dă înapoi în fața ridicării vălului care îi acoperea ochii, căutând în dispariția lui Iisus o cauză lumească. Ea se apleacă și, cu ochii înlăcrimați de suferință dar și de speranță, vede: „Și a văzut doi îngeri în veșminte albe șezând, unul către cap și altul către picioare, unde zăcuse trupul lui Iisus” (20, 12). În fața vederii nu mai apar acum semnele întipăririi invizibilului în vizibil, ca urme ale trecerii de la văzut la nevăzut; ceea ce apare arată privirii trecute dincolo limitele lumii de dincoace. Cei doi îngeri, ființe intermediare, stau în locul trupului dispărut al lui Iisus, dezvăluindu-i parcă o nouă măsură, nemăsura staturii lui Hristos. Atât e trupul lumii care zace aici și acum; hotarele sale se întind între capul și picioarele lui Iisus. Dar în limitele văzute se întrevește nelimitarea nevăzutului. Între cei doi îngeri nu e nimic, nu se vede decât absența trupului dispărut. Și atunci, ce arată ei limitând vizibilul ce nu se vede? Faptul că în ceea ce nu se vede transpare prezența nemăsurată a nevăzutului, a ne(mai)văzutului a cărui trans-apariție se face vizibilă, cu toate că – în limitele aparenței – nu e nimic de văzut. Între cei doi îngeri se deschide o poartă nevăzută, prin care privirea Mariei trece dincolo, în căutarea Domnului dispărut. Ea parcurge astfel calea de la dispariția lui Iisus la apariția lui Hristos,

din adevărul văzut al lumii în adevărul lărgit al credinței. Căci, așa cum spune M. Henry, „nici Hristos, nici Cel care L-a trimis nu se arată în adevărul lumii. În adevărul lumii există Iisus“ (*op. cit.*, p. 144); „lui Hristos îi este cu neputință să se arate în lume *ca Hristos*“ (*ibid.*, p. 145); „nu există acces la Hristos decât în viața și adevărul care îi sunt proprii“ (*ibid.*, p. 139). Acest nivel al revelației Mariei constă ca atare în vederea adevărului nevăzut care, prin puterea iubirii și a pătimirii, se arată credinței. Brusc, golul se umple de Viața care, în chiar locul suveran al morții, se dăruiește vederii. „Ioan, subliniază A. Scrima, ne pune iarăși în fața unicității învierii: a faptului că cel înviat se situează acum în locul său propriu și că nu mai poate fi perceput ca o realitate a lumii de jos. Trebuie deci ca el însuși să se facă recunoscut“. Vederea nu mai e pusă acum în slujba cunoașterii; ea e chemată să recunoască adevărata identitate a Celui înviat, cât și locul său propriu care, în mod profund semnificativ, se arată în lumină – în lumina Vieții – nu altundeva, ci tocmai în trupul vlăguit al morții. Maria caută trupul lui Iisus, prezența sa luminează pe care a cunoscut-o; Iisus se face însă recunoscut de dincolo, ca prezență care, deși necunoscută, se impune cu puterea de-la-sine-cunoscutului, cu acea pregnanță strălucitoare a Adevărului care izbește vederea, rănind-o iremediabil.

Trebuie să ne oprim acum asupra unui aspect adânc revelator, întrucât el dezvăluie capătul de sus al vederii omenești și, în același timp, capătâiul ei. Vederea la care a ajuns Maria din Magdala urcând cele două trepte ale depozitării de sine mai are de trecut în final o a treia încercare, capitală, un ultim nivel al înțelegerii (20, 14-18). După vederea exterioară a pietrei ridicate și vederea interioară a îngerilor, suntem martorii vederii întoarse în urmă. Se cuvine să subliniem însă un fapt, din păcate necomentat de Părintele Scrima: Maria întoarce capul *de două ori* pentru a vedea: „ea s-a întors cu fața și a văzut pe Iisus stând, dar nu știa că este Iisus“ (20, 14); „întorcându-se, aceea I-a zis evreiește: Rabuni ! (adică, Învățătorule)“ (20, 16). Ce semnificație au cele două întoarceri și, mai ales, ce se întâmplă *între* ele ?

Să remarcăm de la bun început că prima întoarcere a feței este însoțită de o vedere care încă nu știe să privească dincolo. Ceea ce apare în fața vederii este o față care cere să fie privită, nu fața unui om oarecare, ci supra-fața hristică ce se oferă intuiției ca surplus, preaplinul nevăzutului ce apare în lumină. Altfel spus, nu se dă ca spectacol vizibil, ci se arată întrucât „fața vorbește” (E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Éditions Fata Morgana, 2000, p. 51). Ea se manifestă unei alte fețe care o caută fără să întrevadă în ea Cuvântul ce vine de dincolo de aparență și de formă, cum spune Lévinas, fiind „o deschidere în deschidere”. Fața lui Hristos „desface forma de orice fiind când intră în imanență”, ea de-formează ființarea însăși, deoarece manifestarea transcendentului în imanent deschide imanentul spre ceea ce el niciodată nu a fost, fisurându-i semnificațiile. Ceea ce fața transcendentului spune se dă ca ex-punere într-un imanent răvășit, întors pe dos de ce îi este dat să vadă (este privirea răsturnată sau „perspectiva inversă” amintită de P. Florenski). Pe de altă parte însă, când se expune ca temă, fața „se disimulează deja” (*ibid.*). „Epifania feței” arată un eveniment paradoxal, căci ceea ce apare e mai intens decât apariția ca atare; fața vorbește *mai mult* decât spune ceea ce se vede. Ceea ce se vede este, după Maria, nu Hristos care o întâmpină de dincolo, ci „grădinarul” pe care îl cunoscuse dincoace: „Ea, crezând că este grădinarul, I-a zis: Doamne, dacă Tu L-ai luat, spune-mi unde L-ai pus și eu îl voi ridica” (20, 15). Deși e deschis în deschiderea feței, cuvântul omenesc nu urmează Cuvântul transcendent în intrarea sa în imanent. „Spune-mi unde L-ai pus”, cere el, nevăzând că El *este* pus în față, se pune ca față nu unei alte vorbiri, ci ascultării, liniștii sensului. „Eu îl voi ridica”, spune el; dar Cuvântul este deja ridicat deasupra oricărei vorbiri, rostindu-se de dincolo, dintr-o altă lumină. În fața spre care se întoarce fața Mariei, ceea ce apare se disimulează în propria sa apariție; nu se arată decât ca ascundere deschisă, ca inaparent ce *se dă* pe față. Dar vederea primă, a originarului – și ultimă, a celor ultime – presupune o dublă întoarcere; nu doar o frângere a pâinii pământești, ci și o răs-frângere (euharistică) a pâinii cerești. Spuneam că funcția semnului e de a arăta în vizibil lucrarea

imprevizibilă a invizibilului. Fața însă nu e un semn ori o figură, imagine re-prezentativă a unui obiect. Fața se dă pe față nu numai pentru că vorbește, ci pentru că vorbirea ei cheamă. Este, după J.-L. Marion, însăși „icoana care își impune chemarea”: „Maria!”. A doua întoarcere nu doar se deschide feței ce cheamă, ci o ascultă, o primește la sine, se oferă acestei oferiri. „Epifania feței este *vizitare*” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 51), între-vedere, pătrundere a nepătrunsului în lumina unei priviri căreia îi vorbește, pe care o cheamă și o înalță la bucuria recunoașterii. Vederea primește imprevizibilul ca „dar făcut ochilor care nu-l așteptau” (J.-L. Marion, *Crucea...*, ed. cit., p. 74). Dacă a privi înseamnă a primi (*voir, c'est recevoir*), aceasta e pentru că ceea ce se primește este neprevăzutul feței care ne privește, pe care vederea nu a cunoscut-o, însă privirea o recunoaște: „Rabuni!”. Ne întoarcem, precum Maria, chemați de ceea ce ne solicită privirea, dar în *vederea* unui dincolo de privire (la fel cum, mai târziu, Petru se va întoarce pentru a-l vedea pe Ioan în adevărata sa lumină: „întorcându-se, Petru a văzut venind după el pe ucenicul pe care-l iubea Iisus”, 21, 20). Ceea ce privirea sesizează întrece insesizabilul închis vederii, căci vizibilul *se întoarce* în el însuși cu toată forța imprevizibilului. Privirea este astfel o vizare intuițională, ca atare o vedere care nu cunoaște ceea ce vede, ci recunoaște în ceea ce se dă spre a fi văzut survenirea para-doxală a unui rost nevăzut. „Recunoașterea lui Iisus de către Maria, observă A. Scrima, este și ea, totodată, fulgurantă, iar nu rezultatul unui proces logic. Exclamația ei face aproape corp cu clipa”, cu clipa de față. „Totul se petrece la limita între cele două lumi, lumea de jos și cealaltă lume, unde Iisus *s-a întors* (s.n.) și care, de aceea, rămâne de acum înainte deschisă”. Iată că a doua întoarcere, cea recunoscătoare (o re-vedere lărgită), urmează de data aceasta întoarcerea-înălțare a lui Iisus, re-întoarcerea la locul său propriu, drept Cuvânt al Tatălui. Răsucirea întregii ființe către Adevărul feței (și putem desluși aici o preacunoscută sugestie platoniciană) este în același timp o ridicare a privirii spre ceea ce o privește, deschiderea văzului în fața invizibilului și înălțarea sa răspunzătoare în lumina chemării. Întorcându-și fața atinsă de slavă, vederea atinge fața ne(mai)văzutului, se învâluie în dezvăluirea sa imprevizibilă.

„Această față invizibilă, dar privind, se întreabă J.-L. Marion, pot eu să o ating în schimb ca atare, fără a o coborî la rangul unui vizibil constituit și obiectivat, respectându-i invizibilitatea și salutând fenomenalitatea ei proprie, pe scurt privind-o așa cum ea mă privește?” (*În plus*, ed. cit., p. 140). Cu alte cuvinte, în contextul discuției noastre, poate privirea omului care a atins înălțimea feței ce i se arată să o atingă în vizibilitatea sa fenomenală, fără să-i rănească invizibilitatea? Fața este abordată potrivit intenției celui care o privește; așa cum ea nu poate fi privită decât dacă e primită în depozedarea totală a celui ce privește – și a privirii înseși care se lasă pătrunsă de o altă privire –, ea cere să nu fie posedată. „Nu te atinge de Mine” (20, 17), îi spune Iisus Mariei, căci Fața Domnului nu poate fi atinsă, nu poate fi privită decât din depărtare, cu toate că ea însăși e aproapele nostru cel mai intim. E „un punct de vedere venit de altundeva care-mi impune unghiul său de vedere” (J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 137), vederea de dincolo care ne atinge în adâncul nostru, fără ca noi să-i putem întoarce atingerea. „Există *de acum înainte* (s.n.) un alt mod al intimității, afirmă A. Scrima, al proximității cu cel care este, de acum înainte, «sus» și «de sus»”. E vorba de o proximitate cu celălalt versant al realității, cu fața ei nevăzută. Suntem aproape de ea, o vedem în lumina slavei, îi ascultăm chemarea; și totuși, cu cât privirea ei pătrunde mai adânc în ființa noastră, transcendența sa nu e compromisă; dimpotrivă, cu atât mai mult ea se păstrează în nevedere, în neatingere. Ceea ce privirea Mariei primește în dar e însuși ascunsul deschis al feței care o privește, revelația vieții imprevizibile a invizibilului. Purtând icoana vie a chemării în privire, ea o încredințează fraților într-o credință: „Și a venit Maria Magdalena vestind ucenicilor că a văzut pe Domnul” (20, 18). Mărturisirea vederii nu e altceva decât aducerea la vedere a celorlalți; vederea nu e deplină – mărturisitoare a Adevărului – dacă nu e împărtășită, con-simțită. Ea arată ucenicilor „drumul către o altă dimensiune decât cea a lumii”, și totuși „totul rămâne, în aparență, *ca înainte* (s.n.)”. Vederea mărturisește un chip ne(mai)văzut, drept cale de urmat și adevăr ce cheamă la vedere; în

ea se vestește însuși Vestitorul, Cuvântul Vieții care ne atinge viața. *Ca înainte*, în aparența manifestării, ceea ce apare face corp comun cu propria sa apariție. *De acum înainte* însă, în apariție, fața lumii se topește în fața lui Iisus.

2. *Prima apariție a lui Iisus în mijlocul ucenicilor* (20, 19-25) are loc în aceeași zi de duminică, spre seară. „A venit Iisus și a stat în mijloc“ (20, 19), pentru a fi văzut de toți cei adunați în lumina aceleiași credințe. Locul central pe care îl ocupă e menit să absoarbă privirile, mijlocindu-le accesul spre noua viață care se arată. Apariția aceasta e absolută, fără rest, întrucât ceea ce apare se arată și se dă totodată. Apariția nu e un dar decât în măsura în care ea se donează în ceea ce apare arătându-se. „Iisus se face văzut“, spune A. Scrima, „El se arată“; arătarea lui însă, trebuie precizat, comportă o dublă semnificație a manifestării. Ființa care se arată *se lasă* văzută; a te lăsa văzut înseamnă a te da vederii, a da de văzut. Vederea celorlalți e astfel întâmpinată – deschisă chiar – de ceea ce se lasă văzut. Dar această primă semnificație a arătării nu e îndeajuns de vizibilă pentru a se impune ochiului orbit de apariția imprevizibilului. De aceea, Iisus ține să își arate propria arătare, să facă vizibil ceea ce se arată învăluit în invizibil: „le-a arătat mâinile și coasta Sa“ (20, 20). Între „a venit Iisus“ și „le-a arătat mâinile și coasta Sa“ se înscrie saltul de la prima la a doua semnificație a arătării. Faptul că El a venit și a stat în mijloc încă nu e o garanție a vederii, sau – dacă totuși e – nu se ivește în vizibil cu forța apariției invizibilului. Venirea lui Iisus nu e survenire decât în a doua sa arătare, secundară, dar care întărește manifestarea; stând în mijloc, El intervine drept dezvăluire și eliberare a vederii. Abia acum „s-au bucurat ucenicii, văzând pe Domnul“ (20, 20). Ce văd ei de fapt? Nu apariția ca atare a lui Iisus care li se dă în puritatea esențială a ceea ce apare, ci ceea ce li se arată. Ei îl văd pe Domnul în mâinile și în coasta Sa; Domnul li se arată în semnele care îl arată. Semnificantul vizibil înfățișează vederii semnificatul invizibil; la rândul lui, semnificatul își dezvăluie invizibilitatea într-un semnificant care îl prezintă în vizibil.

„Era neapărat nevoie, comentează A. Scrima, ca cel înviat să înceapă prin a oferi mărturia înscrisă în acest corp (...): crucea e cea care «semnează» acum adevărul învierii“. Semnul semnificant este astfel *urma* propriului său semnificat; nu este însă un semn lăsat în urmă, ci însăși manifestarea strălucitoare a semnificatului. Ceea ce apare în apariția semnelor mâinilor și coastei arată ceea ce se lasă văzut, se arată drept prezență reală a Celui înviat. El „se manifestă numai și numai pentru a confirma această situație, pentru a marca deschiderea în sfârșit operată între «jos» și «sus»“. E, într-un fel, o confirmare mărturisitoare a propriei afirmări, căci Iisus nu apare ca imagine reprezentativă, ci drept Cel ce este în spațiul și în timpul nostru. În semnele apariției sângerează Adevărul crucificat și înviat, vorbește triumful vieții care cu moarte a călcat moartea. Cel trimis – și recunoscut drept Hristos – transmite ucenicilor Duhul mângâietor (20, 22), căci, lăsându-se văzut, El le comunică misiunea „de a lăsa să opereze Duhul“. Semnele vederii Fiului nu s-ar împlini, nu ar rodi în acte de credință dacă ele nu ar fi însuflețite de lucrarea Tatălui, de Duhul Sfânt care „face toate lucrurile limpezi, cognoscibile“. Duhul limpezește lumea lucrând întru Tatăl, la fel cum Fiul arată pe Tatăl mărturisind în Cuvânt, în semnele transparente ale Vieții. De aceea, cuvintele lui Hristos „sunt duh și sunt viață“ (6, 63); ceea ce ele rostesc arată lucrarea noii Vieți, „lumina invizibilă“ ascunsă vederii lumești, dăruită însă vederii duhovnicești: „Vedeți în duh ceea ce nu puteți vedea cu ochii“ (*Faptele lui Petru*, în *op. cit.*, p. 278). Este vorba, comentează H. Corbin, de „un caz de viziune teofanică, adică de percepție prin organul vederii lăuntrice“.

Faptul că Toma nu e de față, deci nu trăiește bucuria vederii și nu primește binecuvântarea suflării Duhului, nu e lipsit de semnificație. Ioan vrea să ne arate, prin comparație, ce înseamnă a nu împărtăși revelația survenirii hristice, așadar a nu crede ceea ce nu se vede: „Deci au zis lui ceilalți ucenici: Am văzut pe Domnul ! Dar el le-a zis: Dacă nu voi vedea, în mâinile Lui, semnul cuielor, și dacă nu voi pune degetul meu în semnul cuielor, și dacă nu voi pune mâna mea în coasta Lui, nu voi crede“ (20, 25). Mărturisirea vederii

altora e insuficientă pentru a naște propria vedere. De fapt, vederea nu poate depune mărturie, căci nu se poate mărturisi pe sine; ceea ce alții văd nu se vede și în ochii ce nu sunt de față. Doar cuvântul e în stare să mărturisească celorlalți ceea ce ne-a fost dat să vedem. De aceea, „am văzut pe Domnul !“ nu e decât o mărturie indirectă, prin intermediul cuvântului care stă în locul vederii. Cuvântul însă nu vede și, cu atât mai puțin, nici nu dă de văzut. Astfel că, la nivelul logicii discursive – sau la *prima* vedere – , răspunsul lui Toma e perfect justificat. Începe să-și piardă însă din justificare în momentul în care îl transpunem la un alt nivel, încercând să introducem o diferență între semnele arătate de Iisus și cele la care se referă Toma. Sunt oare aceleași semne invocate aici ? În aparență da, în ambele cazuri fiind vorba de urmele crucificării. Dar urmele pe care le arată Iisus ucenicilor sunt semnele în care se dăruiește prezența invizibilului; acum semnul nu e doar semn-ificare, arătare a ceva care ne privește și se arată privirii, ci și ivire în lumină a ceea ce este, a unui adevăr imprevizibil care se dăruiește și cheamă la dăruire. A vedea înseamnă acum a recunoaște, iar a recunoaște se deschide în a mărturisi. Semnificantul vizibil operează în virtutea lucrării semnificatului; în semn nu apare și nu se arată altceva decât însăși natura celui în-semnat, semnătura prezenței invizibilului în vizibil. Dimpotrivă, pentru Toma, semnul e pus în absență, nu numai întrucât nu e văzut, un pur referent *in absentia*, ci fiindcă nu se arată, nu se dă celui absent. Am văzut că privirea nu poate atinge înălțimea feței Domnului; fără să fie atins de ceea ce i se arată – căci e absent din fața apariției –, Toma dorește să atingă. „Nu te atinge de Mine !“ ar fi putut să sune și interdicția adresată lui Toma. A atinge, a pipăi semnul înseamnă a avea contact direct cu trupul, a dobândi certitudinea materială nemijlocită, „sensul concret însuși“. Vederea – și credința – lui Toma se întemeiază pe atingere, nu pe recunoaștere, ci pe cunoașterea semnului vizibil. Urmând sugestiva distincție pe care A. Scrima o face între credință și crezare (similară celei dintre *foi* și *croyance* la Gabriel Marcel), putem spune că Toma dă crezare fără să se lase dăruit de credință. Or, Iisus nu se oferă atingerii, ci

vederii. Mâna lui Toma aproape că ar dori să se unească cu mâna străpunsă a Celui crucificat; vederea lui se adună întreagă în degete, confiscată de imediatul manifestării. Este nevederea necredinței în invizibilul care își arată fața, dăruindu-și prezența până – ori mai ales – în adâncul absenței. Este un semn al cărui supra-semnificat lucrează (și) în absența semnificantului. Cuvintele cu care se sfârșește prima zi, „nu voi crede“, mărturisesc drama unei vederi care nu discerne în trupul vizibilului fața ne(mai)văzutului ce o privește.

3. *A doua apariție a lui Iisus în mijlocul ucenicilor* (20, 26-29) are loc după opt zile de la cea dintâi, în același cadru, de data aceasta Toma fiind și el de față. Din nou, Iisus vine și stă în mijlocul lor, reiterând centralitatea apariției sale, propunându-se încă o dată vederii celor ce cred în El. Se adresează de la început lui Toma, cel care pusese la îndoială mărturia văzătoare a confrăților săi: „Adu degetul tău încoace și vezi mâinile Mele și adu mâna ta și o pune în coasta Mea și nu fi necredincios, ci credincios“ (20, 27). Misterul invizibil al vizibilului se dă privirii prin semnele ce-i confirmă realitatea. Nu înseamnă însă că se degradează ca mister, dizolvându-și în vizibil numinozitatea. Misterul se arată donându-se în iconomia apariției sale. Este „manifestarea către «exterior» a intimității misterului, a tainei lui Dumnezeu, manifestarea a ceea ce se numește «teologie»“. Exteriorizarea misterului în apariția de sine este o epifanie în care *noumenon*-ul se arată în și ca *phainomenon*; este vorba de o fenomenalizare a esenței care se manifestă *ca esență*, dar se arată *ca aparență*. Un fenomen care atrage vederea este deja un fenomen privit, dar ceea ce se privește deschide o nouă vedere, *teo*-logică. Toma ține să-și întemeieze vederea pe atingere, iar chemarea lui Iisus se adresează mâinii ale cărei degete trebuie să atingă pentru a vedea și a crede ceea ce văd. El invită astfel la contactul direct cu lumea sensibilă, cu trupul martirizat care – am văzut – este cea mai înaltă dovadă a mărturiei. Rana „îi oferă lui Toma atestarea credinței sale“, dezlegarea de acel „nu cred“ rostit

în urmă cu o săptămână. Rana lumii, ca semn al apariției transcendentului viu, se arată însă nu pentru a fi atinsă. Provocarea lui Iisus vizează tocmai intangibilitatea apariției sale; chiar dacă El cheamă mâna lui Toma, acesta nu are nevoie de atingere pentru a vedea. Răspunsul lui – „Domnul meu și Dumnezeuul meu !” (20, 28) – este expresia spontană a revelației pe care o trăiește în fața fenomenului privit în care strălucește fața misterului. El realizează saltul de la crezare la credință. Crezarea „operează cu reprezentări ale minții noastre (...). E un tip de credință care nu ne poartă nicidecum dincolo de această lume, spre înalt, ci ne menține aici, jos, iar când se referă la Dumnezeu, o face pentru a întări, fără să-și dea seama, identitatea noastră mundană”. Vederea lui Toma dorește să dea crezare semnelor care atestă – static aproape – invizibilul rănit; ea se oprește la limita acestei lumi, întrucât urmărește să citească într-un semnificant vizibil cuvântul însângerat al invizibilului. Nu ascultă chemarea înaltului, ci cheamă aici jos; manifestarea transcendentului însă – chiar dacă este o exteriorizare – nu înseamnă coborâre într-o privire chemătoare, ci înălțare a privirii înseși la altitudinea chemării. Doar privirea smerită, care se apleacă în fața slavei divine (așa cum Petru și Maria își apleacă privirea în mormânt), poate atinge acea intensitate a depozedării de sine, acea plenitudine a golirii care să o ridice spre ne(mai)văzut. Iar privirea lui Toma, fără să știe, face acest pas; ea trece pe nesimțite, călăuzită de chipul lui Iisus, din rana lumii acesteia în viața lumii celeilalte, de la crezare sau certitudinea credinței orizontale la taina credinței verticale. Toma obține, precum Ioan, harul vederii dincolo de vizibil, „și de acolo primește siguranța a ceea ce vizibilul reprezintă, exprimă, revelează”. Dar credința lui e încă rodul vederii logice: „Pentru că M-ai văzut, ai crezut. Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut !” (20, 29). Vom reveni în final la aceste formidabile cuvinte. Să spunem deocamdată că a doua apariție a lui Iisus în mijlocul ucenicilor are loc de fapt în vederea lui Toma și a tuturor celor care, ca și el, „nu cred” decât în discernământul propriei vederi.

4. *Apariția lui Iisus la Marea Tiberiadei* (21) se consumă în fața ucenicilor care și-au reluat ocupația inițială, pescuitul. Dacă, în aparițiile anterioare, Iisus vine și stă în mijlocul lor, de data aceasta. El li se arată, pentru ultima oară, ca „arătare spre Ultim“, ca deschidere eshatologică a credinței spre viața cea nouă. Acționează și aici semnul recunoașterii, „mulțimea peștilor“, imediat înțeles de Ioan, „ucenicul acela pe care-l iubea Iisus“: „Domnul este!“ (21, 7). „Domnul meu“, cuvintele rostite de Toma, reprezintă vederea recunoscătoare a unui semn ce se dă explicit vederii. Rana trupului lumii, spuneam, se deschide din nou, se arată aproape explicându-și misterul; rana este semnul vizibil în care se dezvăluie invizibilul. De data aceasta însă, semnul nu trimite direct spre semnificatul său; mulțimea peștilor nu este semnul propriu-zis al apariției hristice, ci lucrarea a ceea ce apare. Ceea ce apare e activ nu într-un fenomen aparițional care se impune vederii, ci în manifestarea oblică, indirectă, a propriei sale apariții. Ceea ce se arată și stă în semnul arătării de sine nu e cunoscut: „Iisus a stat la țărm; dar ucenicii n-au știut că este Iisus“ (21, 4). Ceea ce se arată însă în lucrare, cu toate că învăluit în propria sa dezvăluire, e de îndată recunoscut. Semnul mulțimii peștilor nu este astfel un semn de recunoaștere a invizibilului în vizibil, ci semnul arătător al vizibilului în invizibil. Ceea ce el arată în vizibil se arată în și ca invizibil: „Domnul este“. Dar Domnul *nu este* ca atare în semnul care îl arată, după cum nici semnul acesta nu dă arătarea Sa, ci El dă semn că *este*, se arată prin și dincolo de ceea ce semn-ifică. Dacă Ioan vede și înțelege acest hiper-semn al invizibilului, Petru aude mărturia vederii lui Ioan („Simon-Petru, auzind că este Domnul...“, 21, 7), încredințându-se cuvântului clarvăzător al lucrării Cuvântului. Revenim cu aceasta la paradoxul identității reale a lui Iisus, căci „Domnul este“ acum în vederea recunoscătoare a tuturor, arătându-se drept Cel ce este ne(mai)văzut, dincolo de darul văzut pe care îl oferă, de „pâinea văzută în toate simțurile“ (Sf. Simeon, *op. cit.*, p. 202). De aceea, „nici unul din ucenici nu îndrăznește să-L întrebe: Cine ești Tu ? știind că este Domnul“ (21, 12). „E semnificativ, observă A. Scrima, că

recunoașterea se produce acum fără ajutorul cuvintelor“, și aceasta spre deosebire de aparițiile anterioare, mijlocite de cuvânt. Adevărata revelație nu e discursivă, nu se sprijină pe cuvânt pentru a se produce; ea nu se dă într-un semn lingvistic, ci într-un act de prezență imprevizibilă. Ioan se pare că este singurul dintre ucenici – cel mai iubit – care „are vocația și primatul vederii dincolo de ceea ce se întâmplă în imediat“, dar ceea ce se întâmplă se arată în i-mediatul manifestării sale. „Cine ești Tu?“ ar putea fi întrebarea lui Toma și totodată a acestei lumi: Cine ești Tu ca să cred că Domnul este? Dar Domnul este pentru că „vederea lui, întâlnirea cu el nu mai țin de lumea aceasta“. Domnul este recunoscut aici drept Cel ce este tocmai pentru că El nu mai e aici; doar El e darul Vieții de dincolo pe care îl oferă, spre înălțare, vederii de aici. Darul său nu se mai încarcă de semne, nu mai respiră în cuvânt, ci se dăruiește pe sine ca pâine a vieții care dă viață lumii: „A luat pâinea și le-a dat lor, și de asemenea și peștele“ (21, 13). Ucenicii nu îl mai văd pe Iisus în mulțimea peștilor ce îl arată, ci sunt dăruiti cu harul în care El se arată veșnic viu. A treia apariție le pecetluiește pe cele două anterioare, căci abia acum ceea ce se dă vederii este darul ascuns care o luminează și îi poartă mărturia spre dovedirea celor nevăzute.

Trei observații se impun în finalul acestor reflecții.

Prima observație se referă la modalitatea în care au loc aparițiile lui Iisus. De fiecare dată, el *stă* în miezul revelației: „a văzut pe Iisus stând“ (20, 14), „a venit Iisus și a stat în mijloc“ (20, 19), „a stat în mijloc și a zis“ (20, 26), „Iisus a stat la țarm“ (21, 4). În greacă, ne spune A. Scrima, „a stat“ (*éste*) înseamnă în același timp „a apărut“. Faptul că fiecare apariție se confundă cu starea lui nu e astfel deloc surprinzător; El apare însă într-o *altă* stare, transcendentă, în vizibilul imanentei. Nu apare de undeva, dintr-un dincolo spațial și temporal situat la o distanță incomensurabilă, ci se dă în fulguranța vederii în mod abrupt. Ceea ce apare se arată dintr-o dată în apariție, la fel cum revelația pe care o pune în vedere este spontană. Dar ceea ce apare nu se dă în mișcare, nu se poate comunica în dinamismul

apariției; ceea ce se arată trebuie să stea în arătarea de sine, să zăbovească în oferirea de sine care e o veșnică lucrare a vieții. Dacă actul revelator ca atare e fulgurant, o epifanie ce are loc în clipa de față, ceea ce se revelează transcende timpul și locul, *stă* în așteptarea recunoașterii, dar într-o stare iradiantă. Sedentaritatea nu este aici propriu-zis ședere ori așezare, ci *statornicie*, prezență durabilă, *rămânere* roditoare în miracolul Vieții: „Eu sunt viața, voi, mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acesta aduce roadă multă” (15, 5).

A doua observație privește tocmai această *recunoaștere*. „A nu ști” revine explicit cu ocazia unora din aparițiile hristice: „noi nu știm unde L-au pus” (20, 2), „nu știu unde L-au pus” (20, 13), „nu știa că este Iisus” (20, 14), „ucenicii n-au știut că este Iisus” (21, 4). Dacă adăugăm la acestea și faptul că, în cursul primei sale apariții în mijlocul ucenicilor, Iisus le arată mâinile și coasta pentru ca ei să *știe* și că necredința lui Toma este expresia neștiinței, remarcăm că ceea ce apare este mai întâi ignorat. A. Scrima dă și alte exemple ale acestei neștiințe, culese din a patra Evanghelie, afirmând că „avem de-a face cu o formă de narațiune care duce dincolo de ea însăși, o formă foarte caracteristică pentru Ioan”. Ce nu știu ucenicii de fiecare dată? Vederea lor este încă o facultate a percepției mundane; ea cunoaște ceea ce vede, adică o apariție care i se impune în cuprinsul lumii acesteia. Ioan Botezătorul *știe* acest lucru, atunci când le vorbește fariseilor despre Cel ce se află în mijlocul lor – la fel cum Iisus se va arăta în mijlocul ucenicilor – fără să fie cunoscut: „În mijlocul vostru se află Acela pe care voi nu-L știți” (1, 26). Vederea cunoaște însă în dauna recunoașterii, căci a cunoaște doar vizibilul afirmării lumești înseamnă, în ultimă instanță, a nu cunoaște, a nu ști să discerne vizibilul din el însuși. Iisus nu numai că se face cunoscut în apariția ca atare, ci se lasă recunoscut în ceea ce apare; se arată cunoașterii *în vederea* recunoașterii. „Cel înviat se situează acum în locul său propriu și (...) nu mai poate fi perceput ca o realitate a lumii de jos”. Păcatul, repetăm, constă în a nu-l cunoaște pe Dumnezeu în revelația sa care e Iisus, ignorarea identității lui

întru Tatăl care l-a trimis în lume. Dar a nu ști, trebuie precizat, este o condiție preliminară pentru a ști; necunoașterea sau cunoașterea mundană, logică, precede recunoașterea teo-logică, drept rod al credinței. Adevărul învierii nu poate fi știut, recunoscut în realitatea sa supranaturală (și suprasaturată) decât printr-un salt radical – apofatic am spune – ce înregistrează o ruptură de nivel *obligatorie*. De aceea, neștiința nu numai că pregătește știința vederii, dar e însuși privilegiul depozedării de sine. Neștiința fisurează certitudinea, dezechilibrează coerența logică; pune în vedere ceea ce începe să iasă la vedere. În fiecare „nu știu“, pus în fața apariției, prinde a se întrezări o altă vedere, o nouă cunoaștere. Nu e o ignoranță absolută, ci confruntarea cu recunoașterea noutății Vieții, posibilă doar prin ne(mai)cunoașterea lumii vechi. Iisus se arată astfel neștiinței pe care o pune în criză, trezind-o prin credință la o nouă vedere. Este, în ultima sa apariție, tocmai trecerea „nevăzută“ de la „n-au știut că este Iisus“ la „știind că este Domnul“.

A treia observație vizează locurile, nu puține, în care Ioan pune în raport *vederea și credința*. Sunt, în primul rând, numeroase mărturii ale necredinței legate de nevedere: „Dacă nu vedeți semne și minuni, nu veți crede“ (4, 48), „am spus vouă că M-ați și văzut și nu credeți“ (6, 36), „pe Mine, fiindcă spun adevărul, nu Mă credeți“ (8, 45), „dacă nu voi vedea (...) nu voi crede“ (20, 25). Problema care se pune este aceea a arătării lui Iisus în lume drept Hristos. „Hristos, spune Michel Henry, nu Se poate arăta oamenilor în lume (...), aceștia nu cred în El“ (*op. cit.*, p. 145). Pe de altă parte, paradoxul ivirii în vizibil a invizibilului instituie, după J.-L. Marion, „un vizibil care contrazice vizibilul“, întrucât „el orbește, surprinde spiritul și șochează vederea, astfel încât, departe de a le umple, însuși excesul său de vizibilitate le rănește“ (*Crucea...*, ed. cit., p. 22). Vederea are nevoie de un obiect asupra căruia să se exercite; ea vede ceva, manifestându-și actul în propria sa intenționalitate. De aceea, ea caută semne ale invizibilului în vizibil, minuni care să pună în vedere lucrarea ne(mai)văzutului. Credința, în acest caz, se sprijină pe vederea semnului; semnul arată vederii ceea ce ea vede și crede.

„Dar ce minune faci Tu, ca să vedem și să credem în Tine ?“ (6, 30). Săvârșirea minunii în care lucrează Adevărul se dă ca răspuns la nevederea întrebătoare a necredinței: „M-ați și văzut și nu credeți“ (6, 36), căci vederea ne-însemnată, fără obiect în cuprinsul mundan al vizibilului, e oarbă. Aici, a vedea nu înseamnă a crede, pe când, în cazul lui Toma, a nu vedea înseamnă a nu crede. „Simpla apariție vizibilă a unui om, fie el și Hristos, e incapabilă de a revela prin sine faptul că acesta este Hristosul“ (M. Henry, *op. cit.*, p. 134); „vederea se găsește în ne-vedere, pentru că ceea ce este căutat întrece orice cunoaștere, ca învăluit într-un nor de neînțelegere“ (Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise* II, 163). În acest orizont clar-obscur, doar întipărirea invizibilului în vizibil face să se vadă și să se recunoască prototipul care întipărește. Acesta se dă într-un semn vizibil – sau într-o minune grăitoare – pentru a fi crezut în adevărul său. „Acest început al minunilor l-a făcut Iisus în Cana Galileii și Și-a arătat slava Sa; și ucenicii Săi au crezut în El“ (2, 11). A nu crede nu e marcat în sine de negativitate; precum a nu ști, „începutul“ arătării, cu toate că șocant de la bun început, trebuie să facă un compromis cu vederea (prea)lumească a celor de aici. Ceea ce se arată nu se poate revela, deocamdată, decât în urmele pe care le pune în vederea acestei lumi. Și aceasta, mai ales în cazurile exemplificate înainte de Înviere. După Înviere, problema vederii și a credinței se complică, întrucât Iisus nu mai e o persoană trupească (în-trupată), ci apare într-o apariție cu totul dematerializată. Dar cu atât mai mult evidența invizibilității sale este mai pregnantă, căci acum ea nu numai se arată în semne vizibile, ci se dăruiește pe sine, se afirmă în vizibilul imprevizibil al ne(mai)văzutului. Toma este cel care face trecerea de la necredință la credință în semnele recunoscute. Recunoașterea semnelor crucificării garantează recunoașterea Celui crucificat. Diferența între semnele minunilor săvârșite înainte de Înviere și cele arătate lui Toma constă în faptul că cele dintâi se dau în explicitul intențional al manifestării; semnul *este* o minune pentru că intenționalitatea lui se adecvează intuiției deschizându-l în adevărul recunoscut al credinței („Pentru că ți-am spus că te-am văzut sub

smochin, crezi ?”, 1, 50). În semnele din urmă însă, intenția (conceptul, semnificația) depășește intuiția, căci insuficiența acesteia duce la non-evidența adevărului. Dacă intenția nu va vedea, intuiția nu va crede, ea fiind sărăcită de o intenționalitate excesivă. Nu avem de-a face aici cu un fenomen saturat prin excelență, para-doxal, în care intuiția depășește și descalifică prin donație orice intenție ori conceptualizare, ci cu un fenomen sărăcit, în care, dimpotrivă, intenția depășește orice umplere intuitivă (cf. J.-L. Marion, *În plus*, ed. cit., pp. 182-183; *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 353-361). Or, intenționalitatea vederii este o urmă a existenței mundane; de aceea, această vedere nu crede decât ceea ce are în intenția vederii; este o vedere condiționată (nu crede *decât* cu condiția de a vedea) și cauzată (crede *pentru că* vede): „Pentru că M-ai văzut, ai crezut” (20, 29). Dacă a vedea înseamnă a crede, nu înseamnă oare totodată a investi credința în semnele vizibile ale apariției invizibile, a crede doar *întrucât* invizibilul dă semn că este, semnalându-și într-un fel prezența ? Nu am crede dacă ceva nu s-ar ivi impunându-se vederii, chemând-o la privire ?

Pentru a răspunde acestor întrebări, să facem un ultim pas. În episodul vindecării orbului la scăldătoarea Siloamului, Iisus îi deschide acestuia ochii „ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu” (9, 3). Minunea nu este aici un semn intențional, ci venirea la lumină a adevărului noii vieți. „Lumina lumii”, pe care orbii nu o văd („pe Acesta nu-L știm de unde este”, 9, 29), se mărturisește pe sine în Cel trimis să o aducă la vedere. Atât cât stă în lume, adică în întunericul care nu o cuprinde, Iisus este „Lumină a lumii” (9, 5), arătându-se pe sine ca Fiu ce lucrează întru lucrarea Tatălui ceresc. „Tocmai în aceasta stă minunea: că voi nu știți de unde este și El mi-a deschis ochii” (9, 30). Din nou, a nu ști echivalează cu nevederea Luminii lumii care se dă vederii, înnoind-o laolaltă cu lumea. Minunea vederii – vindecarea de orbire – nu este ca atare semnul în care apariția invizibilului se dă în vizibil, ci însăși lucrarea divină a luminii care se dă ochilor. A vedea nu e distinct aici de a crede, căci vederea nu naște credința (ca în exemplele anterioare); minunea

vederii este credința: „Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu ? El a răspuns și a zis: Dar cine este, Doamne, ca să cred în El ? Și a zis Iisus: L-ai și văzut ! Și Cel ce vorbește cu tine Acela este. Iar el a zis: Cred, Doamne. Și s-a închinat Lui“ (9, 35-38). „Remarcabil aici, comentează M. Henry, este faptul că, deși Îl vede pe Hristos, orbul vindecat trebuie să creadă în El, ca și cum vederea nu era în stare încă să-i dea acces la el“ (*op. cit.*, p. 134). În a crede, a vedea e urcat la un nou nivel de penetrare, se deschide către o lumină ne(mai)văzută. Ceea ce luminează în ochi și îi expune vederii nu este lumea văzută până acum, ci lumina nevăzută a lumii, abia acum dezvăluită, abia acum lucrând *pe față*, pe fața celui ce își descoperă adevărata față de lumină; „Iar tot ce este pe față, se descoperă prin lumină, căci tot ceea ce este descoperit, lumină este“ (*Efes. 5, 13-14*). Sau, în cuvintele lui M. Henry: „credința nu este substitutul unei vederi încă absente. Credința nu desemnează o așteptare, așteptarea a ceea ce, nefiind încă văzut, va fi văzut într-o zi, mai exact într-o vedere, în adevărul lumii. A crede, atunci când ceea ce e văzut e deja de față, deja văzut, dar rămânând incapabil de a face văzut despre ce anume este vorba“ (*op. cit.*, p. 135). În lumina acestei lumi, Cel care aduce și este Lumina lumii nu poate fi recunoscut; în lumina credinței însă, El e de îndată văzut și recunoscut căci, dacă nu *se face* pe sine văzut drept Cuvânt în care lucrează Cel Nevăzut, El *se lasă* văzut drept Cel care cheamă la vedere, Cel întru care vederea însăși e chemată la lumina credinței. Credința însă nu vede că vede; ea vede nevăzând. Ioan „a văzut și a crezut“ (20, 8), aplecându-și privirea în mormântul gol. Ce vede el fără să vadă, fără ca Iisus să i se arate ? Spre deosebire de Maria, care l-a văzut pe Iisus după ce și-a întors fața de două ori, Ioan vede și crede de la bun început. „Încă puțin și lumea nu Mă va mai vedea; voi însă Mă veți vedea, pentru că Eu sunt viu și voi veți fi vii“ (14, 19), le spusese Iisus ucenicilor în cuvântarea de despărțire. „În ziua aceea veți cunoaște că Eu sunt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi“ (14, 20). „Ziua aceea“ este ziua în care Ioan vede și crede. Iisus nu se arată lumii, în lume, ci iubirii celor care Îl iubesc mai presus de lume.

Astfel că, pentru Ioan, golul care se înfățișează vederii este preaplinul Vieții renăscute. Nici o apariție semnificativă nu se impune ochilor care cred; în golul lăsat de trupul înviat, lumea se leapădă de sine, devenind trans-lucidă, o transparență pură a darului Vieții. Ioan a văzut și a crezut, dar a crezut pentru a vedea ne(mai)văzutul ce i se oferă. „A crede, afirmă A. Scrima, înseamnă mai ales a vedea (...), a vedea cu un văz nou pe care viața credinței îl suscită ca *organ de cunoaștere*“. Situația privilegiată a lui Ioan pare să fie aceeași cu a lui Toma; amândoi au văzut și au crezut (20, 8; 20, 29). Dar dacă Ioan vede ceea ce nici un ochi lumesc n-ar crede, Toma crede în semnele pe care le vede; vederea sa este încă o crezare logică, o încredințare mundană. Văzul ioanic însă este *deja* credință, mărturie a ceea ce altfel nu se vede; Ioan vede necrezându-și ochilor, căci nu crede ce se vede, ci crede ce nu se vede. El vede și crede ne(mai)văzutul care se revelează ca ne(mai)văzut, ca *niciodată* văzut. Doar în acest sens, K. Jaspers are dreptate când spune că „a crede nu înseamnă a vedea“ (*Introduction à la philosophie*, Plon, 1987, p. 51), întrucât credința nu vede deja-văzutul lumii, ci ne(mai)văzutul ei neprevăzut. Dacă a nu crede înseamnă cu siguranță a nu vedea, a nu vedea nu înseamnă neapărat a nu crede. Nevederea este poate cel mai ales drum către credință, căci ea deschide în ochi un alt văz, față de care vederea anterioară nu e decât orbire. „Feriți-vă cei ce n-au văzut și au crezut“ (20, 29), îi spune Iisus lui Toma, feriviți precum Ioan care a văzut Nimicul, crezând Totului. În a nu vedea, invizibilul se învâluie în ascunderea de sine, dezvăluindu-se însă în ne(mai)văzutul credinței. Ochii închiși nu trebuie să vadă pentru a crede, căci credința deschide, dincolo de pleoapele coborâte, alți ochi: „Dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu“ (11, 40). Credința creează în vizibil, sau mai degrabă întipărește invizibilul în ceara vizibilului. Ceea ce dispare din vedere se pune într-o nouă vedere, apare precum o lumină la care toate cele nevăzute vin să se arate.

EUROPA CHRISTIANA

Dialogul culturilor – între integrare și edificare

Eseul de față are ca punct de plecare afirmația lui H.-G. Gadamer, conform căruia „dialogul survine întotdeauna acolo unde ceva accede la cuvânt”. (1) Un dialog care privește în aceeași măsură culturile în care vorbește experiența spirituală a omului, acolo unde cuvântul comunică poate cel mai bine, pentru că omul ia cuvântul pentru a-l împărtăși celorlalți. Este însă un dialog pus mereu la îndoială de alteritatea tradițională a culturii celuilalt, pus în criză de tensiunea dintre apartenența la o tradiție și disponibilitatea de a accepta un orizont lărgit. Este de altfel riscul oricărui compromis care atinge compromiterea, a oricărei integrări crispate care se învecinează cu dezintegrarea. Iată motivul pentru care ceea ce spune o cultură – cuvântul său comunicat drept cuvânt adresat – este un mesaj de interpretat și de întrebat. Este chiar întrebarea ce se impune tuturor celor pentru care integrarea – în spațiul unei Europe saturate cultural – se împletește cu edificarea propriei lor identități: *cum se pune în lumină sensul identității și al edificării culturale în perspectiva unei integrări relaxate* ? Ceea ce ne interesează mai întâi este de a stabili condițiile în care se efectuează dialogul culturilor pe axa diacronică, în dimensiunea sa istorică. Pe de o parte, atunci când discernem mai multe tipuri aflate în concurență, vorbim mai degrabă de non-dialog, care merge de la excluderea totală a celuilalt până la polemica fără ieșire. Pe de altă parte, putem vorbi de mai multe tipuri de dialog cultural propriu-zis, pornind de la cuvântul adresat celuilalt până la cuvântul care vizează integrarea drept cale unică a unei edificări integrale.

1. Să începem cu un prim tip sau arhetip al non-dialogului, al cărui model este acel pseudo-Platon care se exprimă prin vocea lui Socrate în *Republica*. Problema centrală este următoarea: cultura trebuie să asculte de norme prestabilite, de un adevăr și de o lege situate deasupra ei, sau îi e dat să imite imitația Ideii, supunându-se iluziei limbajului? Este tocmai tensiunea între *oikeopragia* și *mimesis*. În dialogul menționat, răspunsul platonician este fără echivoc: arta trebuie să respecte rațiunea și legea de care nu are dreptul să se îndepărteze. Prin urmare, poezia este proscrisă. Exilul poeziei (sau mai degrabă al artei imitative) este consecința logică a imposibilității dialogului între specialistul artizan și artist, între cetățeanul-paznic și poet; este marca tensiunii între rațional și irațional, între dincoace și dincolo. Conform *oikeopragiei*, (2) artizanul, prin opoziție cu artistul, este omul unei singure practici specializate, altfel spus specialistul. Poeții trebuie să fie constrânși să creeze după vocea virtuții (378 e), și nu precum Homer, de exemplu, care a nesocotit-o. „Trebuie să-i supraveghem pe alcătuitoarii de mituri” (377 c), căci miturile nu sunt decât minciuni, iluzii fără analogie cu realitatea. De aceea, poeții trebuie să folosească două canoane care să-i învețe să vorbească bine despre zei. Primul canon (împotriva maledicției) afirmă că „zeul nu este cauza tuturor lucrurilor, ci numai a celor bune” (380 c); decurge de aici că „e cu neputință ca răul să vină de la zei” (391 e). Conform celui de-al doilea canon (împotriva alterității limbajului), „în zeu nu poate sălășlui un poet mincinos” (382 d) care inventează o realitate întru totul străină adevărului, din moment ce el creează „o istorisire prin imitație” (393 c). Două argumente contribuie la stabilirea acestor canoane. Mai întâi, *argumentul filosofic*, după care poezia este copia unei copii; imitând o iluzie, arta imitativă este „departe de adevăr” (603 a), iar inferioritatea ei creează lucruri inferioare (603 b). Apoi, *argumentul moral*: arta distruge armonia lăuntrică a sufletului. (3) Sufletul, după Platon, conține o parte rațională și o parte irațională. Or, în timp ce partea rațională („rațiunea și legea”) veghează la păstrarea adevărului, cealaltă parte, irațională (604 d), trezește plăcerea și

iluzia, deci răul tuturor celor care se află departe de adevăr (605 c). Trei concluzii se desprind din cele spuse. În primul rând, poezia este surghiunită deoarece ea se situează departe de adevăr. În al doilea rând, imitația înseamnă iraționalitate. În al treilea rând, rațiunea este cea care alungă poezia din cetate. Această „veche vrajbă între filosofie și poezie“ (607 b) reprezintă diferența între două tipuri de cultură care nu încetează de a se opune: cultura rațiunii și cultura i-rațiunii. Dar încă din acest prim moment al non-dialogului, nu toate porțile sunt închise: poezia este în măsură să se întoarcă din exil, așa cum Platon însuși conchide, și aceasta cu condiția „ca ea să se arate drept foarte bună și foarte adevărată“ (608 a).

2. Cu modelul Plotin, ajungem la non-dialogul total, în radicalitatea non-manifestării. De data aceasta, nu e vorba de o cultură care smulge din ea însăși un corp străin, ci de o cultură care se opune *străinului*. Într-adevăr, pentru Plotin, ivirea noii culturi, creștinismul, reprezintă sosirea cuiva diferit, a Altuia, a unui necunoscut pe care îl ignoră. Ignoranța este de altfel marca atitudinii plotiniene (adică respingerea creștinismului prin refuzul de a-l cunoaște), poziție care nu a continuat însă la ceilalți membri ai școlii (de exemplu, Porfir scrie *Adversus christianos*). Cu toate că s-a încercat a se găsi similitudini între mistica plotiniană și cea creștină (iubirea este văzută de Plotin într-un mod mai apropiat de viziunea creștină – pe urmele *Cântării cântărilor* – decât de viziunea intelectualistă a lui Platon), (4) experiența filosofică plotiniană diferă, în datele sale esențiale, de tradiția mistică creștină. Mai mult, Plotin creează o mistică a luminii fără umbră, străină de întunericul (apofatic) al sufletului părăsit, pus la încercare în miezul credinței creștine. (5) O cultură schizoidă care a domnit în secolul al III-lea și ale cărei direcții principale (laic-păgână, de o parte, creștină, de altă parte) se ignoră ori, în cel mai bun caz, se tolerează, și al căror principiu dominant este refuzul *aculturalizării*, adică respingerea unei integrări considerate „compromițătoare“. Sau, mai exact spus, e vorba de non-dialogul între o cultură tradițională și o altă cultură

încă fără tradiție. Cu toate că, în *Viața lui Plotin*, Porfir afirmă că „pe vremea aceea au existat mulți creștini, printre care unii (...), sectanți porniți de la vechea filosofie“, (6) tratatele polemice ale lui Plotin sunt îndreptate împotriva gnosticilor. Există totuși și excepții în raport cu această doctă ignoranță; este mai ales cazul evreilor elenizați ai diasporei (din Alexandria) care primeau o educație bi-culturală, sinagogală și gimnazială totodată (de exemplu Philon, care a conciliat iudaismul cu filosofia greacă). (7) Modelul Plotin ilustrează modul în care o cultură se apără de dialog, evitând întâlnirea cu celălalt, sau indiferența pe care o afișează o cultură veche amenințată să fie înlocuită de un nou venit, receptat ca neavenit.

3. Trecem acum în secolul al XIV-lea, pentru a vedea felul în care două tipuri de cultură se cabrează în non-dialog. E vorba de modelul Varlaam / Palama. Varlaam este un călugăr calabrez care vine din Italia la Constantinopol pentru a răspândi cultura de tip latin; el este „un reprezentant al teologiei catolice scolastice“ (8) care își propune să-i câștige pe greci la ideea unirii religioase. Ceea ce pare un prim pas spre ecumenism se întemeiază de fapt pe un adevăr relativ (fiecare poate să creadă ce dorește despre Duhul Sfânt). Introducerea relativismului în câmpul principiilor absolute se lovește de opoziția îndârjită a grecilor care, prin glasul Sfântului Grigorie Palama, reproșează străinului că vrea să-i atragă „în chip viclean și silnic spre credința lor [a latinilor]“. (9) Este un tip de cultură care se deplasează în sânul altui tip, dorind să-i demonstreze, prin argumente raționale, adevărata cale pe care trebuie să pășească. Există însă un aspect mai important care hrănește non-dialogul transformat în polemică: rațiunea încearcă să-și însușească un adevăr care nu este al ei și care o depășește. I-rațiunea atinge aici nivelul supra-rațiunii, miezul unui adevăr trans-rațional, așa-zisa ne-socotință (sau „nesăbuintă“) echivalentă cu ne-știința. După Varlaam, „înțelepciunea din științe ne duce până la modelele originare nemateriale“, (10) în timp ce Scriptura nu ne oferă decât simbolurile acestora. Adevăratul înțelept trebuie să învețe „să convorbească cu

toți care pot să-i spună ceva“, căci el este cel „care își atașează mintea, într-o unire durabilă, adevărului din toate“. (11) Dar, după Palama, această unire nu este o cunoaștere propriu-zisă, ci o comprehensiune a incognoscibilului. Să reținem totuși arta de a conversa, care este în fond o metodă dialogală a con-vorbirii. Să reținem, de asemenea, că polemica lui Palama este îndreptată „împotriva celor ce zic că cunoștința ce provine din științele din afară e cea cu adevărat mântuitoare“ (primul tratat al celei de-a doua triade). Altfel spus, „adevărurile din științe nu sunt necesare, nici mântuitoare; adevărul din învățăturile inspirate de Dumnezeu e necesar pentru mântuire“. (12) Și aceasta întrucât adevărurile științifice, exterioare în raport cu adevărul imuabil și etern, (13) sunt incapabile să ducă la cunoașterea modelelor originare. Deși e vorba de un divorț ce pare ireductibil, între adevărul exterior al scolasticii și adevărul interior al misticii, „cele două moduri de formulare a învățăturii despre Dumnezeu implică în ele posibilități de conciliere“. (14) Non-dialogul pare absolut; părțile care discută se dispută; ele se află totodată în adversitate. Regăsim, de data aceasta pe pragul rupturii, cultura rațiunii (teologia catolică, raționalismul scolastic) și cultura supra-rațiunii (teologia bizantină, comprehensiunea mistică). (15)

Trebuie să subliniem în concluzie că aceste trei tipuri de non-dialog cultural nu împing dezacordul până la ultima limită. Cu toate că la prima vedere nu par să ofere decât non-comprehensiunea, ele lasă ușile întredeschise: reîntoarcerea poeziei din exil, neoplatonismul recuperat de Părinții Bisericii, capacitatea spiritului de a se uni cu ceea ce este deasupra lui. De fiecare dată, celălalt este respins drept străin (el e rând pe rând expulzat, ignorat sau combătut). Dar de fiecare dată, totuși, străinul este acceptat drept alteritatea însăși, deci niciodată ca un inexistent absolut. Fapt ce dovedește că până și non-dialogul cultural cel mai radical păstrează, în adâncul său, disponibilitatea spre deschidere, spre cuvântul care se vorbește vorbind altuia.

4. Să trecem în revistă acum trei tipuri de dialog cultural. Mai întâi, ceea ce s-ar putea numi *dialogul prin predicare și prin convertire*, al cărui model este Sfântul Pavel. Regăsim cu acest prilej tema celuilalt-străin care, de data aceasta, trebuie să fie convins de cuvântul viu, de puterea Cuvântului sfânt. La Atena, „unii dintre filosofi epicurei și stoici discutau cu el, și unii ziceau: Ce voiește, oare, să ne spună acest semănător de cuvinte“, acest „vestitor de dumnezei străini ?“ (16) Pentru ca tot ei să răspundă: „Tu aduci la auzul nostru lucruri străine“. (17) Într-adevăr, în discursul său din Areopag, Sf. Pavel predică o nouă învățătură, neauzită vreodată până atunci; cu toții spun și aud „ceva nou“, căci în noutatea revelației este vestit „Dumnezeul necunoscut“. Predicarea este chiar bucuria vestirii: „sunt bucuroși să vă vestesc Evanghelia“, spune Sf. Pavel. (18) El este însă însuflețit de un cuvânt ce trebuie ascultat și înțeles de ceilalți, de cei care nu îl cunosc; de aceea, Sf. Pavel este dator să îl predice „și elinilor, și barbarilor, și învățaților, și neînvățaților“, (19) tuturor celor ce cred. (20) Este prin urmare un dialog întemeiat pe credință; cuvântul predicat este semănat pretutindeni unde el găsește urechi pregătite să-l asculte și unde poate rodi. Dar, cu toate că se sprijină pe iubire și pe făgăduință, acest dialog inițiat de o cultură itinerantă nu este fără obstacol. E de ajuns să reamintim episodul de la Filipi, unde revolta mulțimii împotriva celor ce „vestesc obiceiuri care nouă nu ne este îngăduit să le primim, nici să le facem, fiindcă suntem romani“, (21) reprezintă refuzul convertirii. În cazul Sfântului Pavel, dialogul cultural întemeietor întâlnește cele mai mari obstacole din partea evreilor și a romanilor. Dar, în ciuda acestor opoziții, „toți, cei ce locuiau în Asia, și iudei și elini, au auzit cuvântul Domnului“. (22) Aceasta întrucât cuvântul auzit este primul pas către cuvântul ascultat, căci e vorba de o propovăduire care nu stă în cuvintele „înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii“. (23) Cuvântul mărturisitor și creator nu lucrează prin excludere sau prin forță; el nu își dezvăluie sensul în polemică, ci în adevărul pe care îl trezește.

5. Al doilea tip de dialog cultural este un *dialog filtrat*. Dacă în primul caz s-ar putea vorbi de o integrare prin convertire, în acest caz e vorba de o cultură integrată prin absorbție. Două probleme trebuie discutate aici. În primul rând, raportul dintre două ipostaze ale filosofiei medievale (aristotelico-tomistă și platonico-augustiniană) și, în al doilea rând, raportul, în zorii aceleiași epoci, dintre filosofie și creștinism. Se știe că, în *Divina Comedie* (cânturile X – XII ale *Paradisului*), (24) poetul întâlnește două grupuri de înțelepți: în fruntea primului grup se află Sfântul Toma de Aquino, iar în fruntea celui de-al doilea, Sfântul Bonaventura. Este imaginea, nu doar poetică, a două căi de gândire: calea tomistă, orientată spre exterior, pentru care, în bună tradiție aristotelică, rațiunea este o lumină ce își este sieși suficientă, în timp ce credința este distinctă; și calea augustiniană, aplecată spre interior, pentru care comprehensiunea nu rezidă în cunoașterea rațională, ci în credința iluminată. Această dihotomie nu este fără legătură cu separația modernă care favorizează autonomia rațiunii (incluzând „performanțele” științei și ale tehnicii care decurg de aici), în detrimentul principiilor transcendente (incluzând, în primul rând, instanța numită Dumnezeu). Astfel încât, potrivit lui Mircea Vulcănescu, „tomismul reprezintă, desigur fără să vrea, față de augustinieni, o primă alunecare a spiritului creștin spre vremile moderne cele lipsite de Dumnezeu”. (25) „Aristotel, spune același gânditor, joacă astfel, în cetatea lui Dumnezeu, rolul calului troian”. (26) Mai mult decât cu două ipostaze moderne ale filosofiei, înrădăcinate în două tipuri de metafizică, vom avea de-a face cu două căi culturale al căror dialog a fost întotdeauna dificil.

Un aspect însă și mai important este modul în care creștinismul s-a situat în raport cu filosofia. Regăsim și de această dată o cultură veche față în față cu o cultură mai tânără. Aceasta din urmă nu poate ignora înțelepciunea antică; poziția pe care o adoptă este fie de condamnare, fie de absorbție. Fără a insista, putem lua ca exemplu ilustrativ secolul al II-lea, cel al apologetilor. Se poate vedea că Sfântul Iustin (în *Dialog cu Tryphon*) a asimilat problemele puse de filosofie, marcând, după E. Gilson, „trecerea de la o filosofie

însuflețită de un spirit religios [platonismul, *n.n.*] la o religie capabilă de concepții filosofice [creștinismul, *n.n.*]" (27) Gânditorii creștini nu rețin din vechea filosofie decât ceea ce nu vine în contradicție cu dogmele; în plus, adevărul filosofic nu se dezvăluie plenar decât în revelația creștină. Pe scurt, asistăm la o justificare a doctrinei creștine cu ajutorul argumentelor filosofiei grecești. Lăsându-l de o parte pe Tatian, la care asimilarea este înlocuită de excludere (argumentul „prin contradicțiile filosofilor”), ne vom opri o clipă asupra exemplului celui mai elocvent, cel ilustrat de Athenagoras. Celebra sa *Solie pentru creștini*, discurs de ambasadă, este adresată lui Marc Aureliu, împăratul stoic care, în *Cugetări* (XI, 3), interpretează concepția creștină a sufletului ca pe „o simplă îndărătnicie bățăioasă”. Athenagoras încearcă să concilieze filosofia cu revelația, fiind din acest punct de vedere printre cei dintâi care au căutat să înfiripe un dialog real între rațiune și credință. Este ceea ce el numește „demonstrarea credinței” prin argumente raționale dispuse pe două niveluri: a vorbi „pentru adevăr” și a vorbi „despre adevăr”. În timp ce credința vorbește *pentru* adevărul Învierii, rațiunea vorbește *despre* același adevăr. Doctrina creștină joacă rolul filtrului prin care Aristotel este chemat să justifice filosofic dogma învierii trupurilor (omul nu este doar un suflet încătușat într-un trup, ci trup și suflet totodată). (28) Paradoxul acestui dialog cultural constă în faptul că ceea ce e filtrat și absorbit este în primul rând un limbaj conceput să exprime un univers mental străin, dar care este folosit pentru afirmarea unei credințe care îl transcende. Străinul nu mai e un altul ce trebuie convins și convertit, ci o tradiție filosofică, din care nu se acceptă decât ceea ce se consideră a fi „corect” din punct de vedere teologic.

6. Ultimul tip de dialog între culturi pe care îl discutăm este cel care s-ar putea numi *fertilizator* sau „prin polenizare”. Revenim în secolul al XIV-lea și la începutul celui de-al XV-lea, deci imediat după polemica dintre Varlaam și Palama. Modelul este de data aceasta Plethon, filosoful platonician care, în zorile Renașterii,

veghează la reînsuflețirea interesului pentru gândirea antică. El continuă de altfel, la Mistra, în Peloponez, un platonism de tip bizantin. (29) Ceea ce trebuie însă subliniat cu precădere este faptul că Plethon reface, în sens invers, călătoria lui Varlaam; dacă acesta din urmă părăsise Italia pentru a aduce misticii creștine orientale „luminile” rațiunii scolastice, Plethon pleacă la Ferrara și la Florența unde, membru al unei delegații a Bisericii grecești, participă la Conciliul Ecumenic din 1438-1439. Influențându-l pe Cosimo de Medici, el contribuie în mare măsură la înființarea Academiei din Florența, vatră a așa-numitului platonism florentin care, prin Marsilio Ficino (în *Theologia platonica*), va încerca să realizeze o sinteză între religia creștină și filosofia platoniciană. Sosirea grecilor la conciliile occidentale trebuie să fie privită, poate, ca întoarcerea supra-rațiunii din exilul ce i-a fost impus. Într-adevăr, Plethon și ceilalți reprezentanți greci aduc latinilor suflul revigorat al unei vechi dar veșnice filosofii. Este un fel de reîntoarcere la surse, la reamintirea unei tradiții uitate. Umanismul nu are decât de câștigat din această întoarcere în trecut, căci, după Mircea Eliade, „venirea grecilor la concilii inițiază o formidabilă efervescență, fie filosofică, fie teologică”. (30) Reluarea de către Plethon a platonismului și „exportul” său în vest nu este un misionarism de propagandă în spatele căruia se ascunde un fals ecumenism (precum la Varlaam), ci o adevărată și profundă fertilizare a unei culturi în pericol de a deveni pământ sterp. Tradiția greacă, devenită sterilă după căderea Constantinopolului, urma să rodească în Occident. (31) Este mai mult decât integrarea unei culturi în complexul ospitalier al alteia; este mai degrabă o reintegrare dialogală într-o unitate fără străin, în care celălalt se simte mereu acasă. (32)

Care sunt acum, pentru epoca noastră, consecințele pe care le putem desprinde din cele spuse mai sus ?

În primul rând, dialogul cultural este cu adevărat activ și fecund atunci când este în același timp reluare creatoare a unei tradiții și făgăduință a unei noi cunoașteri sau „co-nașteri” (*co-naissance*).

Ceea ce înseamnă că, dincolo de diferențele pe care le pune în joc, el este negarea absolută a in-diferenței, sau mai degrabă un dialog cu indiferența și cu uitarea. De primă importanță nu este atât ceea ce fiecare cultură spune despre ea însăși, cât mai ales ce spune ea celuilalt, limbajul comun pe care îl face cu puțință.

În al doilea rând, cu toate că orice dialog se desfășoară la hotar, deci la limită, sensul pe care îl propune se împlinește în consensul ce deschide orizontul consimțământului, al comprehensiunii de sine și de altul. În dialogul cultural, fiecare aduce ceva de la sine, sosește cu propriul său bagaj existențial și spiritual. Dar ceea ce fiecare cultură aduce, ea trebuie să ofere. Iată de ce dialogul este un dar; este donația lucrătoare în orice lucru creat.

În al treilea rând, dialogul cultural este întâlnire, și în acest sens comprehensiune deplină. O cultură vie trebuie să provoace dialogul, dar această provocare este o convocare. Ea îl cheamă pe celălalt pentru că este în ascultarea celuilalt. Ascultarea nu e mută, ci vorbitoare; de aceea miza ei nu este o experiență monologală, ci dialogală (fie intra-culturală – a culturii cu ea însăși –, fie interculturală – între diferitele ipostaze ale culturilor istorice).

În al patrulea rând, pentru a accede la ceea ce s-ar putea numi stare de dialog, culturile refac de fiecare dată situația conversației. În sensul său cel mai profund, conversația este o convertire. Ea convertește atenția celuilalt, operând o schimbare în orizontul său de așteptare. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să existe norme corective sau canoane impuse, ci o libertate a expresiei care, ținând cont de fiecare insularitate etnică, să creeze un nivel de culturalitate comună, o adevărată ecumenicitate culturală.

În al cincilea rând, în sfârșit, nu se poate concepe un dialog real al culturilor fără existența prealabilă a unei culturi a dialogului. (33) Statutul definitoriu al culturilor constă tocmai în moștenirea al cărei adevăr trebuie afirmat și recreat de cuvântul fiecăruia, într-un limbaj care vrea să spună ceva. Statut ambiguu, după cum am văzut, deoarece el nu dezvăluie doar un act singular, ci o interacțiune complexă: între tradiție și inovație, între ce se spune și ce se face, între edificarea de sine și integrarea pe calea dialogului cu ceilalți.

Pentru a nu fi subiectul unei dezintegrări alienante, care duce la fundamentalismul cel mai întunecat, dialogul trebuie să comunice un sens care eliberează și luminează. (34) Acolo unde cultura este afirmare a cuvântului libertății (și a libertății cuvântului), acolo unde ea este lumina unei participări responsabile la destinul omului, ea exprimă o conștiință a co-prezenței în diversitate. Ea contribuie atunci la depășirea oricărui loc comun, în sensul deja-cunoscutului, pentru a realiza o comunitate vie, însuflețită de duhul comuniunii. (35) Astfel încât dialogul culturilor nu pune doar o problemă de limbaj, ci și – mai ales – o problemă de comprehensiune și de interpretare. Prin urmare, întrebarea hermeneutică la care am încercat să răspundem rămâne deschisă, pentru că e mereu actuală. Orizontul pe care ea caută să-l limpezească este tocmai lumina comprehensibilului care nu strălucește decât în cultura unui cuvânt mărturisitor, recunoscător.

Unul și altul

„«Locul meu sub soare» – zice Pascal în *Cugetări* – iată începutul și imaginea uzurpării întregii lumi“. (36) Locul unuia în lumină se pare că întunecă locuirea altuia, fața care nu mai ia loc în lume pentru că nu e văzută. Mai este fața Europei văzută într-o lume care, pentru ea, are din ce în ce mai puțin loc? Și dacă, într-adevăr, chipul ei e mai întunecat decât a fost vreodată, nu e oare pentru că s-a lăsat uzurpat de *unul* care nu-l recunoaște pe *altul*, de pretențiile unei false identități, ignorante și suficiente, pentru care acceptarea alterității e echivalentă cu o abdicare? Astfel că unul *fără* altul – altul dincolo de unul – oferă imaginea unui continent încă scindat, în căutarea identității sale adevărate care nu poate fi decât unitară, o conștiință a co-prezenței în diversitate.

O primă problemă pe care vrem să o aducem în discuție este cea a tradiției. Un cuvânt care pare să stânjenească astăzi, ori să provoace uimire, dacă nu chiar repulsie: o umbră grea, împovărătoare, care împiedică mersul înainte. Orice raportare la tradiție este un

îndemn la stagnare, la „fixarea” într-un început de unde însă nimic nu mai poate începe. Spre deosebire de această înțelegere a tradiției drept izvor secăt, nu putem crede că ea nu ne mai privește, că nu e urma memorială a propriei noastre ființe. Ca atare, e iluzoriu să încercăm a ne dezice de ea, ca de un trecut pe care nu-l mai recunoaștem, ori ca de un obiect de care ne putem lipsi. Nu ne-am lipsi astfel nouă înșine, privându-ne de ceea ce în noi a făcut cu putință să fim ceea ce suntem ? Pe de altă parte însă, suntem altceva decât trecutul nostru, iar această sensibilitate a conferit „alterității trecutului” unul din locurile privilegiate în tematica gândirii moderne. Noutatea absolută pe care o revendicăm este ea oare cu adevărat purificată de orice aluviuni ale vechiului, sau mai degrabă una sceptică, neîncrezătoare în propriile ei semnificații ? Propune Europa astăzi un alt adevăr, este ea promotoarea unui interes proaspăt și a unor convingeri fără fisură ? Și, în ultimă instanță, are ea o vocație unitară, o voce unică ?

Răspunsul la aceste întrebări deschide o a doua problemă. Omul nu trebuie să fie doar un martor, ci și un mărturisitor al epocii sale, al societății care așteaptă cuvântul tuturor. Căci cuvântul fiecăruia participă la marea rostire socială în care o voce singulară nu e absorbită, ci chemată să pronunțe libertatea, în orizontul plural – solidar – al profunde sale singularități. Când eul singur vorbește celorlalți, când un popor se adresează altor popoare, el nu se poate exprima decât pe sine. Rostirea sa e singulară pentru că e înconfundabilă și inimitabilă. Dar ceea ce o singularizează nu o închide în propria sa rostire de sine, ci o prezintă altuia, o face auzită și ascultată. Or, vocea unuia nu e auzită de altul rămas în urmă, la fel cum rostirea altuia din urmă nu e niciodată ascultată de unul ajuns deja prea departe. Pentru ca celălalt să fie însă aproapele nostru, cel de *lângă* noi, el nu trebuie să rămână în urma noastră. Ceea ce s-a întâmplat însă, și se întâmplă încă, cu dezechilibrele inerente, ca efect al integrării și al globalizării ori ca reacție pripită la un proces care ne-a luat în iureșul său, fără ca noi să fi avut timpul necesar pentru a-i cântări toate implicațiile.

Ritmul concurențial în care respiră societatea impune accelerarea răspunsurilor omului la toate nivelurile – provocatoare – ale activității sale. Mai mult însă decât indivizii luați izolat, nici o națiune nu își permite să rămână în urmă, decât cu riscul sinucigaș de a rămâne în afara istoriei. „O lege de nestrămutat în acest proces, afirmă Gadamer în *Moștenirea Europei*, o necesitate implacabilă, este aceea de a nu rămâne în urmă“. (37) Interesantă, în acest sens, este următoarea remarcă pe care Heliade o face în 1866 cu privire la situația specială a românilor în context european: „De am rămas în urma Europei, n-am rămas nici cu credințele, nici cu dogmele, nici cu instituțiile liberale în urma ei, ci numai cu cantitatea sau cu numărul, cu forța materială“ (*Echilibru între antiteze*). (38) Urma nu înseamnă de data aceasta tradiția la care ne raportăm, trecutul ori chiar istoria (în sensul în care, spunând că privim în urmă, privim în istorie). Urma se află acum, dimpotrivă, dincolo de istorie, ca un fel de timp uitat care a pierdut înțelesul devenirii. Este Europa în situația de a fi în urmă, în acel timp încetinit care e un semn al bătrâneții ?

Și totuși, Europa a avut sensul bun al devenirii, cunoscând pe deplin ceea ce Talleyrand numea dulceța vieții de dinaintea Revoluției franceze și, mai ales, înainte de „schisme“ religioase, tablou idilic evocat cu nostalgie de Novalis încă în primele rânduri ale scrierii sale – *Creștinătatea sau Europa*: „Au fost frumoase și pline de strălucire vremurile în care Europa era o țară creștină, în care o singură creștinătate sălășluia în această parte de lume, zidită după chip uman; un mare țel comun unea până și ținuturile cele mai îndepărtate ale acestui întins imperiu spiritual“. (39) Paradoxal, în chiar miezul secolului al XVIII-lea (cu rădăcini însă în secolul anterior), adică tocmai pe piscul acelei lumi a „luminilor“ care își savura libertatea recâștigată, devenirea a început să se strice, roasă dinăuntru de viermele „progresului“ și al „emancipării“. Rupându-se de tradiție, repudiindu-și trecutul, bunătatea timpului s-a fisurat. Prin această fisură, lărgită de o ideologie triumfalistă, în curând nihilistă, neliniștea a pătruns în lume răsturnându-i ritmul, iar oamenii (pierzându-și raționalitatea „în goana după raționalism“, cum cu

îndreptățire observă Florenski în *Stâlpul și Temelia Adevărului*), (40) s-au grăbit – *unul* împotriva și în fața *altuia* – pentru a nu rămâne în urmă. La fel, națiunile, statele, întreaga Europă răscolită de un proces izvorât din propria ei saturație și pe care astăzi cu greu îl mai poate controla. Au apărut dintr-o dată crizele, focarele explozive, frustrări și ispite necunoscute până atunci. În plus, „o alterare esențială a ideii de știință”, care, pentru Husserl, a dus la abandonarea marilor întrebări despre sensul existenței umane și, implicit, la pierderea importanței sale pentru viață. „Putem trăi în această lume, se întreabă el în *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă*, al cărei eveniment istoric nu e nimic altceva decât o înlănțuire neîncetată de elanuri iluzorii și de amare decepții?” (41) Ceea ce s-a pierdut, și continuă să se piardă, este acea coerență a întregului, armonia adâncă ce le adună pe toate laolaltă, pe toți ceilalți într-*unul*. Drept urmare, noua lume a uitat să admire, nu mai are răbdare să asculte; ea nu mai cunoaște nici tihna contemplării, nici răgazul sfânt al întâlnirii cu sine și cu ceilalți.

În lipsa acestui pol iradiant (de natură metafizică), în urma dez-astrului acestei eclipsări, și-au făcut loc fragmentarea, tensiunea, relativismul, dar și primii germeni ai conștiinței istorice, ai spiritului critic și ai unei noi retorici, concomitent cu o efervescență fără precedent a creativității umane. Atât timp însă cât acestea din urmă nu își află temeiul într-un raport viu, în comunicare și dialog, în *transparență*, ele vor fi mereu factori de risc și de instabilitate pe toate planurile. Atât timp cât sensul propriei noastre vieți nu va putea restabili un acord personal cu natura (nu printr-o antropomorfizare înrobitoare, *alteratoare* și privativă, ci prin umanizarea ei mântuitoare, *unitivă*), el va devia din ce în ce mai mult pe o orbită ce-i va adânci rătăcirea. Re-legarea de sensurile esențiale impune astfel o primenire a învățăturilor religioase; ele „trebuie să câștige inimile”, spune același Novalis, căci „numai religia poate trezi din nou Europa”. (42) În sfârșit, atât timp cât nu suntem capabili să lărgim orizontul răspunderii noastre dincolo de contiguitatea cu altul, privindu-l și pe al treilea, ascultându-i și pe alții, vom rămâne

indiferenți față de diferență, și ca atare însingurați și neputincioși față de orice nedreptate pe care unul o suferă din partea altuia. Căci „al treilea, subliniază Lévinas în cartea *Între noi*, altul decât aproapele meu, este tot aproapele meu. Și este, de asemenea, aproapele aproapelui meu“, amândoi fiind deja „unul pentru altul“. (43)

De aceea, acceptarea unui set de principii minimale poate reprezenta prefigurarea unor praguri ale întâlnirii, pe care *unul* poate pași în întâmpinarea *altuia*: 1. regândirea trecutului și reșezarea prezentului pe fundamentul reconcilierii și al înțelegerii; 2. construcția unui viitor comun în care diferențele specifice să se regăsească în identitatea aspirațiilor; 3. întemeierea unei conștiințe a continuității creatoare și a unei responsabilități fără echivoc; 4. realizarea unei sinteze „tolerante“ între apartenență și disponibilitate, între tradiție și inovație; 5. restaurarea valorilor autentice și a virtuților creștine înrădăcinate în iubire, credință și speranță, singurele în măsură să crediteze adevărul și rațiunea morală; 6. operarea unor distincții, limpezi și elastice în egală măsură, între determinismul naturii și autonomia spiritului, între necesitate și libertate; 7. asumarea unui exercițiu de toleranță „tare“, vigilentă și tenace, hrănită nu din acceptarea necondiționată a celuilalt în dauna propriei ființe, ci din forța lăuntrică a unei existențe mobilizate, exigente cu sine.

În concluzie, *unul* nu îl cunoaște și nu îl înțelege pe *altul* decât în deschiderea – întrebătoare și răspunzătoare totodată – de sine însuși. Dar *unul* care îl cunoaște și îl înțelege deja pe *altul*, ca pe un alt sine însuși, există deja *cu* celălalt. Întrucât „unul fără altul nu este întreg“, spune Heliade, abia „din unul și alt unul începe a se forma unirea“, acea „centralizare“ (44) ca act al vieții păstrătoare și plăsmuitoare. Întâlnirea „sub soare“ a unuia cu altul se opune astfel fundamental alterității și transcendentei celuilalt. Pentru a fi cu adevărat mărturisitoare, integrarea trebuie să se realizeze ca întregire, ca *integrum*. Or, această existență laolaltă – în spațiul comun al Europei, ca și în cel intim al proximității – este expresia însăși a umanului, a acelui chip care se face prezent și cheamă la lumina prezenței.

Note

- (1) Hans-Georg Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, în *Philosophie und Poesie*, Frommann – Holzboog, Stuttgart, 1988, p. 5; *apud* Hans-Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 9.
- (2) Platon, *Republica*, 370 c, 394 d, 397 e. Citatele următoare sunt extrase din același dialog.
- (3) De studiat filonul platonician al gândirii lui J.-J. Rousseau, cu privire la „artele funeste” care corup, transformând virtuțile naturale în vicii (*cf. Discours sur les Sciences et les Arts*). De asemenea, reluând o remarcă a lui Diogene Laertios, Rousseau consideră că „imitațiile teatrului ne storc uneori mai multe lacrimi decât nu ar face-o prezența însăși a obiectelor imitate” (*Lettre à d’Alembert sur les spectacles*).
- (4) *Cf.* Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Ed. Polirom, Iași, 1998, pp. 103-105.
- (5) *Cf.* Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 120.
- (6) Porfir, *Viața lui Plotin*, 16, în Plotin, *Enneade I 6 (1), Tratatul despre frumos*, urmat de *Viața lui Plotin*, Ed. Antaios, 2000, p. 77.
- (7) *Cf.* Cristian Bădiliță, *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 134.
- (8) Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 19.
- (9) Gr. Palama, Primul tratat din seria a treia: *Despre îndumnezeire*, Cod. Consl. gr.100 f. 198 v. (*apud* D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 15).
- (10) D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 28.
- (11) *Apud* D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 31.
- (12) D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 27.
- (13) Înțelepciunea științelor este „învățătura de afară”, spune Palama în al doilea tratat al celei de-a treia triade: *Despre rugăciune*.
- (14) D. Stăniloae, în *Filocalia* 7, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 207; *cf.* pp. 226-227.
- (15) Cu toate acestea, adevăratele exigențe ale dialogului ecumenic dintre cele două biserici izvorăsc din însăși unitatea originară a Bisericii apostolice. „Nu se accentuează niciodată îndeajuns – remarcă André Scrima – cât de hotărâtoare este în acest dialog lipsa unei rupturi originare între Biserica Ortodoxă răsăriteană și Biserica Romano-Catolică”. Și aceasta întrucât, dincolo de evenimentul istoric al schismei, așa-zisa separare „nu a fost nici rezultatul unei dezintegrări a Bisericii, și nici nu a pus sub semnul întrebării

realitatea esențială a acesteia“, vocația sa universală (*Duhul Sfânt și unitatea Bisericii*, Ed. Anastasia, București, 2004, pp. 90-91 și, în general, întregul capitol intitulat *Ortodocși și catolici. Situația lor specială în cadrul dialogului „oikumenei“ creștine*).

(16) *Faptele Sfinților Apostoli* 17, 18.

(17) *Ibid.*, 17, 20.

(18) *Rom.* 1, 15. Este simptomatic că, în conferința de la Salzburg (25 iulie 2003), Andrei Pleșu este de asemenea „în căutarea unor bucurii comune“ ale Estului și Vestului, care au „o temelie comună pentru a reconstrui o bucurie împărtășită“; „reconstrucția, oricât de grea, e una din cele mai mari bucurii ale omului“ (*Dilema*, nr. 540, 2003).

(19) *Rom.* 1, 14.

(20) Evanghelia este „spre mântuirea a tot celui care crede, iudeului întâi, și elinului“ (*Ibid.* 1, 16).

(21) *Fapte* 16, 21.

(22) *Ibid.* 19, 20.

(23) *1 Cor.* 2, 4.

(24) Dante Alighieri, *Divina Comedie. Paradisul*, cânturile X-XII, Ed. Minerva, București, 1982, pp. 89-107.

(25) Mircea Vulcănescu, *Logos și eros*, Ed. Paideia, București, 1991, p. 142. „Încercarea minții omenești de a dezghioca sensul lucrurilor fără ajutorul lui Dumnezeu, sau făcând abstracție de Dumnezeu, va apărea, treptat, ca legitimă“ (*Ibid.*).

(26) *Ibid.*

(27) Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 16. „O religie întemeiată pe credința într-o revelație divină se dovedea capabilă să rezolve problemele filosofice mai bine decât filosofia“ (p. 17).

(28) Această dogmă „a justificat *a priori* triumful final al aristotelismului asupra platonismului în gândirea filosofilor creștini“ (E. Gilson, *op. cit.*, p. 29).

(29) „Psellos, Blemmides, Plethon apoi, aduc platonismul în contemporaneitatea lor culturală și-l gândesc pentru nevoile acesteia“ (Gheorghe Vlăduțescu, în *Istoria filosofiei moderne și contemporane I*, Ed. Academiei, București, 1984, p. 97).

(30) Mircea Eliade, *Contribuții la filosofia Renașterii*, Rev. de istorie și teorie literară, supliment 1984, p. 28. Umanismul „a fost fecundat nu numai de restaurarea antichității, ci și de concilii“ (*Ibid.*, p. 37).

(31) Cf. Cornelia Comorovski, *Literatura umanismului și a Renașterii*, vol. III, Ed. Albatros, București, 1972, p. 177. „Ideile bizantinului Plethon aveau să fertilizeze Italia renascentistă, iar prin ea, Renașterea europeană” (*Ibid.*, p. 184).

(32) „Nevoia de a privi din locul celui străin” (dar nu în locul său), în Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Ed. Polirom, Iași, 1997, pp. 6-9. Autorul insistă asupra necesității de a nu supraestima „autorii din culturile considerate istorice” și de a nu ignora pe cei „care țin de culturile socotite tradiționale sau minore”; „dacă vom avea puterea să ne judecăm pe noi ca și cum ne-am fi nouă înșine străini, adaugă el, am obține o altă imagine cu privire la ceea ce într-adevăr suntem” (p. 8). Cf. de asemenea, despre „diferența hermeneutică” dintre culturile din Est și cele din Vest, pp. 17-19.

(33) În ceea ce privește problema culturii dialogului, cf. eseul lui Radu Preda în *Nostalgia Europei*. Volum în onoarea lui Alexandru Paleologu, Ed. Polirom, Iași, 2003, pp. 161-163.

(34) „Este cuvântul lumină ? Nu se face, oare, cu adevărat lumină acolo unde dăm de cuvânt ?”, se întreabă Gadamer în *Elogiul teoriei*, ed. cit., p. 24.

(35) Vorbind despre tensiunea existentă între un universalism formal (care nivelează specificitățile culturale în favoarea unei utopice comunități ideale de comunicare fără limite și fără excepție) și un contextualism concret (care pune accentul pe limitele culturale, pe diferențele ori excepțiile ce exclud orice tentativă de „globalizare”), Paul Ricoeur propune avocaților universalismului „să se apuce să asculte celelalte culturi, care și ele au de pus în valoare universalii autentice, dar care, ca și ale noastre, sunt îngropate în practici efective marcate de limite culturale simetrice cu ale noastre” (cf. *Soi-meme comme un autre*, Paris, Seuil, 1991, pp. 318-337). Soluția întrevăzută este cea a iubirii capabile să recunoască în sferele culturale limitate un mesaj cu adevărat universal: „În această situație, rolul iubirii nu ar fi acela de a contribui la reducerea distanței dintre universalismul ideal, fără limite, și contextualismul unde prevalează diferențele culturale ?” (André LaCocque, Paul Ricoeur, *Cum să înțelegem Biblia*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 150).

(36) Pascal, *Pensées*, fr.60, édition de Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1988, vol.I, p. 90.

(37) Hans-Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, ed. cit., p. 123. „Iată noua situație în care a ajuns Europa, adaugă el, (...). Nu ne mai

simțim acasă pe micul nostru continent, fărâmițat, bogat și variat. Suntem implicați într-un proces, suntem amenințați de o devenire ce nu se limitează la patria noastră strâmtă“.

(38) I. Heliade R., *Equilibru între antithesi sau Spiritul și Materia*, București, publicat de la 1859 până la 1869, p. 324.

(39) Novalis, *Între veghe și vis. Fragmente romantice*, Ed. Univers, București, 1995, p. 223.

(40) Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 119.

(41) Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 11-12.

Această știință obiectivantă, ruptă de existențialitatea concretă a lumii, „nu are nimic să ne spună. Întrebările pe care le exclude din principiu sunt tocmai întrebările cele mai arzătoare în epoca noastră nefericită pentru o umanitate abandonată vitregiilor destinului: sunt întrebările care vizează sensul sau absența de sens proprii întregii existențe umane“ (p. 10).

(42) *Op. cit.*, pp. 233, 237.

(43) Emmanuel Lévinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, Ed. All, București, 2000, p. 196.

(44) *Op. cit.*, p. 329. Cf. pp. 353-355.

Cuprins

RATIO THEOLOGICA

Între criza metafizică a modernității și

exercițiul creștin al rațiunii	5
1. Liberul arbitru și spiritul liber (problema „tertului teologic“)	5
2. Aparență și apariție	14
3. Despre taina persoanei umane	19
4. Îngerul filosofiei	24
5. Suprasemnificația rațiunii	29
6. Adevăr și semnificație	47
7. Misterul întâlnirii	51
8. Recentismul – la răscrucea timpului	55
9. Raportul dintre gândirea limitei și transcendentul ca temei al nelimitării	62
10. Problema ascunsului și natura nevăzutului	65

FILOSOFIA CONCRETĂ

(GABRIEL MARCEL)	79
1. Direcțiile generale ale metafizicii	79
2. Problema ființei	89
3. Argumentul ontologic și credința	94
4. Relația cu divinul – între participare și invocare	103
5. Despre rugăciune și prezența harului	110
6. Misterul și exigența ontologică	118
7. Situații metafizice	129
8. Neliniștea și sensul ființei	136
9. Ființarea întrupată	140
10. Apartenență și disponibilitate	148
11. Inepuizabilul concret	158
12. Ființa în situație: act și persoană	164
13. Ascunderea deschisă (o paranteză)	170
14. Transcendentul ca metaproblematică	172

15. Fidelitatea creatoare	178
16. Libertate și dar	186

DESPRE ÎNȚELEGERE

(RUDOLF BULTMANN)	205
1. Ideea de revelație	205
2. Conștiința eshatologică	218
3. Întâlnirea cu clipa	224
4. Speranță și demitologizare	232
5. Gândirea existențială	240
6. Kerygma sau Cuvântul viu	246
7. Presupoziție și precomprehensiune	254
8. Prezența vieții	261
9. Paradoxul credinței	268
10. Experiența Transcendentului	279

ADDENDA	287
SECUNDUM FIDEM	289
DISCIPOLUL VĂZULUI	307
EUROPA CHRISTIANA	343
Dialogul culturilor – între integrare și edificare	343
Unul și altul	353

Printed and bound in Romania

by  **punct**

Dorin Ștefănescu este lector dr. la Facultatea de Științe și Litere a Universității „Petru Maior” din Târgu-Mureș. În afara articolelor și eseurilor apărute în revistele culturale (majoritatea în „Vatra”), a publicat printre altele: *Hermeneutica sensului* (Editura Cartea Românească, 1994), *Sensul și imaginea. Eseuri de hermeneutică a imaginarului* (Editura Științifică și Pedagogică, 1997), *Prezență și înțelegere. Reflecții asupra fenomenului religios* (Editura Paralela 45, 2000). A tradus Gabriel Marcel, *Jurnal metafizic* (Editura Amarcord, 1995) și Teilhard de Chardin, *Mediul divin* (inedit). Este membru al Uniunii Scriitorilor din România.

A te plasa în deschiderea ultimă, acolo unde lumea văzutelor se îngână cu genunea nevăzutelor este un gest temerar, mărturie a maturității și forței spirituale. Dorin Ștefănescu este unul dintre cei aleși. Atent la gândul înalt al celorlalți, dar liber în același timp de constrângeri, el reușește să transforme orice dialog într-o meditație plină de miez, în care hieratica sa statură intelectuală se impune. Ochiul critic e creator, deschide perspective, întemeiază. Profund și rafinat în fiecare pagină, Dorin Ștefănescu circumscrie ideea cu răbdare, perseverență și har, o explorează cu migăloasă atenție, afirmându-și mereu, fără complexe, propria viziune. Interpretarea fenomenologică pare a fi metoda preferată, așezată la egală distanță între abstracția metafizică și patosul învăluitoare al credinței. Fin artizan al cuvântului (pe care-l modelează cu suverană știință), autorul cărții de față ne invită să-l acompaniem în ascensiunea plină de neprevăzut spre abisul iluminat și atotțiitor.

Corneliu Mircea

Paginile pe care le publică acum Dorin Ștefănescu oferă un comentariu onest și o sumă de reflecții cu privire la opera unor importanți gânditori ai secolului XX, cum sunt Gabriel Marcel și Rudolf Bultmann. Este vorba de acei gânditori în opera cărora metafizica, dialogul lucid și credința își află o formă exemplară de conviețuire, fără a fi ascunse în vreun fel dificultățile neașteptate pe care aceasta le presupune astăzi. Fidelitatea autorului se realizează nu atât față de cerințele austere ale unei exegeze tehnice, cât față de modul de a gândi al celor amintiți (și deopotrivă, în paginile de încheiere, față de scrierile lui Petre Țuțea și André Scrima). Dar aceste pagini reprezintă și o formă indirectă de confesiune. Căci ai în față, de la un capăt la altul al cărții, gestul cuiva care se dovedește el însuși sensibil la cuvântul celor invocați și la mărturia pe care ei înțeleg să o depună în chipul cel mai personal.

Ștefan Afloroaei

ISBN 973-596-294-2

10072 05